DISCUSSIONI

DI

FILOSOFIA RAZIONALE

DISCUSSIONI

DI

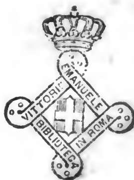
FILOSOFIA RAZIONALE

OPERA

DI GIUSEPPE BUSCARINI

PROFESSORE NEL SEMINARIO E CANONICO ARCIDIACONO

DELLA CATTEDRALE DI BORGOSANDONNINO



Volume I.



REGGIO

CALDERINI E COMP.



MODENA

ZANICHELLI E COMP.

Editori

1856

MILANO, TIP. WILMANT.
Agosto 1856.

AVVERTENZA

Lo scopo che mi sono proposto in questo lavoro quello si fu di comporre un libro il quale tanto per ordine, chiarezza e brevità, quanto per verità, importanza e ampiezza di principii tornasse utile a que'giovani, i quali si consacrano allo studio della Filosofia razionale, che è l'apparecchio necessario a quello della Filosofia morale, compimento dell'istruzione puramente filosofica.

Ma l'ho io raggiunto? Non oso affermarlo. I dotti in queste materie, se avranno la gentilezza e la pazienza di leggerlo per ordine, potranno pronunciare la sentenza; la quale quando esca ispirata da sincero amore del vero e accompagnata da quella urbanità, che deve informare l'animo del filosofo, verrà accettata da me con verace riconoscenza, qualunque essa sia per essere contraria o favorevole, amando io avanti tutto la verità.

Questo libro è diviso in sei parti. La prima è intitolata *Discussioni preliminari:* la seconda *Discussioni di Logica: di Ontologia generale* la terza: *di Cosmologia* e *di Antropologia* la quarta e la quinta: e *di Teologia* l'ultima. Le prime quattro verranno comprese nel primo volume, e le altre due nel secondo.

L'Ideologia non occupa qui un luogo distinto, trovandosi le questioni ad essa appartenenti sparse opportunamente quà e colà per evitare inutili ripetizioni ingeneranti soverchia prolissità e fastidiosa.

La forma è stretta e rigorosa per quanto il comporta il tema, e simile a quella delle trattazioni ben condotte di Geometria, parendomi che alla severità della scienza prima naturale convenga quella della forma, e che per tal guisa si consegua di vantaggio meno difficilmente la maggior parte delle doti accennate innanzi.

A taluno di coloro, i quali leggeranno questo libro, sembrerà per avventura che qui vogliasi dimostrar tutto, avendo pressochè ogni cosa sembianza di teorema. Ma ove si osservi che la dimostrazione è anche esplicativa siccome sarà chiarito a suo luogo, svanisce affatto lo sconcio, che a prima vista si può presentare. Molte volte espongo la medesima prova in diverse fogge sotto la stessa proposizione. Ma con ciò non intendo se non che di tentare vie diverse di farla entrare meglio e con più abbondanza di evidenza nella mente del leggitore.

PARTE PRIMA

DISCUSSIONI PRELIMINARI

DISCUSSIONE I.

NOZIONI GENERALI E FONDAMENTALI INTORNO LA CONOSCENZA UMANA

1. Si fa vedere: 1.° che l'uomo conosce; 2.° che la sua conoscenza è soggettiva ed oggettiva; 3.° e che cosa è ignoranza.

Prova della parte prima. Che l'uomo conosca è cosa per sè evidente: poichè anche chi tenta di dubitarne, sempre s'accorge del suo dubbio.

Prova della parte seconda. È assurdo che si dia cognizione senza chi conosca; e che si dia conoscente, il quale non conosca nulla. Ora il conoscente dicesi *soggetto*, e la cosa conosciuta o conoscibile, *oggetto*. Dunque la conoscenza involge di necessità soggetto e oggetto, o in altri termini è soggettiva ed oggettiva.

Rispetto alla parte terza diciamo, che ignoranza altro non è che difetto di cognizione. Cause precipue di essa sono imprima l'umana limitatezza; di poi il disamore della fatica: quindi la mancanza di regolare preparamento alle scienze; in quarto luogo il trascuramento degli studii astratti e universali; da ultimo il difetto d'ingegno idoneo ad afferrar quelle scienze alle quali sconsigliatamente si volge da molti l'animo.

2. Si spiega 1.° che cosa sia cognizione vera e falsa; 2.° si mostra che ogni cognizione o è vera o falsa.

Esposizione della parte I. Quando l'oggetto si apprende qual è in sè, la cognizione è vera: esempigrazia, chi apprende il sole come luminoso ne ha cognizione vera. Laddove chi apprende un oggetto diversamente da quel che è in sè stesso ne ha cognizione falsa. Tale sarebbe quella di chi credesse i negri non uomini. Dunque vera è quella cognizione la quale è conforme all'oggetto appreso, e falsa quella, che tale non è.

Prova della parte II. La cognizione di un oggetto o gli è conforme o no. Nel primo caso è vera, e falsa nel secondo. Dunque la cognizione è vera o falsa. Più. La cognizione di cui parliamo, è specialmente il giudizio, il quale afferma o nega una cosa di un'altra. Ora o l'affermazione e la negazione sono conformi, all'oggetto giudicato o no. Se sono conformi la cognizione è vera, dove nol sieno, è falsa. Dunque la cognizione o è vera o falsa.

Il giudizio vero dicesi astrattamente e quasi per antonomasia verità.

3. Tutte le verità 1.° o sono per sè note, o no: 2.° le prime servono a render note le seconde: 3.° ma le note per sè o sono tali di lor natura o non sono.

Prova della parte I. Premettiamo che nel giudizio la cosa di cui l'altra si afferma o nega, dicesi *soggetto;* e la cosa affermata o negata, *predicato:* p. e., nel giudizio: il sole è luminoso: il termine *sole* denota il soggetto; e il termine *luminoso* indica il predicato. Ciò posto, o all'apparire del soggetto alla mente appare con esso anche il predicato senza bisogno d'altro, o no. Nel primo caso voi avete una verità per sè nota detta anche immediata; nell'altro una verità non per sè nota e mediata. Del primo genere sono i seguenti giudizii: il

tutto è maggior d'ogni sua parte: il sole è luminoso. Del secondo sono: Dio è esistente: la terra è sferoidale.

Prova della parte II. Le verità mediate sono quelle che per presentarsi alla mente abbisognano dell'aiuto di altre. Ma queste altre o sono note per sè o no. Se sono note per sè, abbiamo la confermazione dell'asserto: se tali non sono esse sono mediate. Ne segue dunque che le verità mediate si presentano all'intelletto per le mediate, cioè, per sè. Ma ciò vorrebbe dire che sono note per sè, il che è assurdo. Dunque le prime rendono note le seconde. Tale è questa: tutti i raggi del circolo sono eguali.

Prova della parte III. O il soggetto di un giudizio per sè noto può stare, senza distruggersi, separato dal predicato, o no. Se non può stare è una verità per sè nota di sua natura: se può stare è nota bensì per sè, ma non di sua natura. Le verità note di lor natura sono quelle che propriamente son dette per sè note o evidenti, e sono sempre *astratte, pure* e *universali;* le altre sono evidenti anch'esse, ma per osservazione, o esperienza, e sono verità di *fatto.* Sotto la prima classe stanno le seguenti: il tutto è maggior d'ogni sua parte: il predicato è avente il soggetto e simili. Sotto la seconda s'accolgono quest'altre: io sono esistente: io veggo il sole: il sasso è pesante: l'aria è respirabile: ed altre.

4. La vera evidenza 1.° è oggettiva: 2.° assoluta o ipotetica: 3.° immediata o mediata.

Prova della parte I. La capacità che ha un soggetto di mostrarsi alla mente, e di necessitarla ad apprenderlo chiaramente fornito del suo predicato (per affermazione o negazione) è detta evidenza; ed oscurità la sua mancanza. Tale soggetto fornito del suo predicato è oggetto della mente contemplatrice (1). Ora se un oggetto non è in alcuna guisa, non può nè mostrarsi nè necessitare. Dun-

que l'evidenza ha un oggetto; o in altri termini è oggettiva. L'evidenza soltanto soggettiva non è dunque vera evidenza.

Prova della parte II. O un soggetto non può stare senza il predicato o può stare (3). La capacità, che esso ha di mostrarsi nel primo modo alla mente e di necessitarla ad apprenderlo chiaramente fornito del suo predicato, dicesi evidenza assoluta o metafisica, e l'altra appellasi ipotetica o fisica. Per esempio, ha evidenza assoluta il giudizio: il circolo è rotondo: ed ipotetica l'altro: l'acqua è refrigerante.

Prova della parte III. Ogni verità o è per sè nota o non è. Nel primo caso si ha evidenza immediata, e mediata nel secondo (3).

5. L'evidenza 1.° ha radice nell'assioma della contraddizione: 2.° ma l'assoluta per modo diverso dall'ipotetica.

Prova della parte I. Se un soggetto mostrasi alla mente e la necessita a vederlo chiaramente fornito del suo predicato, non può insieme non averlo. Ora il non potere insieme non avere il suo predicato nasce da ciò, che l'essere non può insieme non essere; dunque l'evidenza ha radice in ciò che l'essere non può insieme non essere, cioè nel principio della contraddizione.

Prova della parte II. L'evidenza assoluta inchiude il principio della contraddizione incondizionatamente, poichè il soggetto non può mai nè essere nè concepirsi sfornito del suo predicato, come per esempio 2 +2 non può mai non essere eguale a 4. Laddove l'evidenza ipotetica lo inchiude solo ipoteticamente, cioè, finchè dura l'ipotesi, come, p. e., finchè l'acqua è calda non può non essere calda; ma questa ipotesi può cessare come l'acqua può cessar di esser calda e divenir fredda.

6. L'evidenza produce la certezza.

Prova. Se la mente contempla una verità evidente, non può non vedere il soggetto fornito del suo predicato, nè può supporre vera la proposizione contraria (5), e perciò vi dà la sua piena adesione. Ora l'adesione piena della mente ad un *vero*, dicesi certezza. Dunque l'evidenza produce la certezza. È chiaro che la certezza nata dall'evidenza è metafisica o fisica.

Se l'adesione non è piena, allora si ha quello stato della mente, che dicesi incertezza. Quando la mente è incerta, o inclina più per una proposizione che per la contraria, mossa da qualche ragione; ovvero resta egualmente sospesa tra le due opposte proposizioni. Nel primo caso si ha quello stato della mente detto opinione, o probabilità, benchè quest'ultimo vocabolo meglio s'impieghi a dinotare il motivo, che induce nella mente l'opinione. Nell'altro caso poi, o la mente sta sospesa tra le due contrarie perchè non le si offrono ragioni nè per l'una parte nè per l'altra, ovvero perchè vede ragioni eguali. Il primo è appellato dubbio negativo e meglio si chiamerebbe ignoranza: il secondo positivo. Quando è certo che chi attestaci una o più proposizioni, non s'inganna nè vuole ingannare, noi non abbiamo allora motivo di dubitarne ma soltanto di averle per vere: poichè l'esser certi che tale non s'inganna nè vuole ingannare vale l'esser certi che è veridico, e quindi che è conforme a natura ragionevole il credere vero ciò che ci narra, e contro natura il non crederlo vero.

7. La natura della nostra mente è quella 1.° di tendere a rendere evidenti le verità certe, sebbene non evidenti; 2.° non già di negare ciò che sebbene non evidente, pure è certo.

Prova della parte I. La mente è facoltà di conseguire successivamente la verità nel modo più perfetto che sia possibile. Ora la verità conosciuta non solo con

certezza, ma eziandio con evidenza è la più perfetta. Dunque tende a rendere evidenti le verità certe.

Prova della parte II. La cognizione certa sebbene non evidente è cognizione imperfetta della verità. Ora è meglio conoscere imperfettamente che nulla. Dunque ragionevolmente non può rigettarsi. Più. Se le sole verità evidenti metafisicamente si dovessero tener ferme, come si vorrebbe da alcuni, tutte le verità sperimentali anche per sè evidenti ipoteticamente sarebbero dubbie. Ciò fa contro il principio della contraddizione (5). Dunque la natura della mente è di appropriarsi anche le verità certe benchè non evidenti.

DISCUSSIONE II.

NOZIONI INTORNO LA SCIENZA E LA FILOSOFIA

8. Si spiega che cosa voglia dire 1.° rendere evidenti i principii delle cose: 2.° e che significhi scienza.

Esposizione della parte I. Principio di una cosa dicesi quello, dal quale in qualche maniera essa deriva. I principii, donde deriva l'uomo sono l'anima e il corpo, quelli di un muro sono i mattoni e il cemento, quelli del giudizio sono il soggetto e il predicato e l'unione loro espressa pel verbo *è*, non *è*; quelli delle verità mediate sono le immediate. Il mostrare con evidenza alla mente quello donde le cose derivano, è rendere evidenti i principii loro.

Esposizione della parte II. La cognizione certa ed evidente dei principii di un oggetto qualunque è mediata, poichè la più parte dei principii delle cose è da noi ignorata, come è evidente, e solo collo studio si arriva a conoscerne alcuni pochi. Ma questa si ottiene per deduzione da verità per sè note, o per raziocinio (3). Dunque la cognizione certa ed evidente dei principii di un oggetto si ottiene per raziocinio e dicesi scienza. La scienza è perciò la cognizione certa ed evidente dei principii di un oggetto ottenuta per raziocinio.

9. Si dimostra 1.° che i principii essenziali donde risulta la scienza sono soggetto conoscente, e oggetto conosciuto: 2.° e che essa è quindi invariabile.

Prova della Parte I. La scienza è cognizione certa ed evidente (8). Ora l'essere della cognizione non può

risultar da altro che dal soggetto conoscente e dall'oggetto conosciuto (1). Dunque la scienza non può risultare che dal soggetto conoscente e dall'oggetto conosciuto. Ora ciò da cui soltanto risulta l'essere di una cosa ne è il principio essenziale, vale a dire ciò che ne costituisce l'essere o l'essenza. Dunque i principii essenziali donde la scienza risulta sono soggetto conoscente e oggetto conosciuto.

Prova della parte II. È la scienza cognizione certa ed evidente dei principii di un qualche essere avuta per raziocinio (3), ossia da verità le quali o assolutamente o ipoteticamente, non ponno non essere (5). Ma ciò che non può non essere, qual'è, è invariabile. Dunque la scienza è invariabile. Inoltre i principii costituenti le scienze umane sono l'intelletto umano e i principii, donde risulta il suo oggetto. Ora se muta essenzialmente l'intelletto umano egli è forza che cessi di essere umano, o di essere intelletto; e resta quindi distrutto nella sua natura: se mutano i principii dell'oggetto, esso viene distrutto, come tolto all'uomo o l'elemento sensitivo, o il ragionativo, egli verrebbe distrutto. Dunque i principii costitutivi dell'essere della scienza sono invariabili e perciò tale è pure la scienza.

10. Si determina 1.° l'oggetto della Filosofia: 2.° e la sua difinizione.

Esposizione della parte I. L'uomo mercè la facoltà ripensativa apprende sè stesso conoscente le cose formanti l'universo ed insieme operanti. Che apprenda sè stesso conoscente le cose formanti l'universo è verità per sè evidente di interna esperienza: poichè ogni uomo sa di trovarsi in mezzo a questo gran teatro di cose dalle quali è per mille guise modificato. Che le conosca operanti è pur certo, perchè ne apprende i varii e continui movimenti e cambiamenti, i quali formano un fenomeno

universale e comune a tutte le cose mondiali, ed evidentissimo per sè. Dunque tutto ciò che può cadere sotto il sapere dell'uomo, è il conoscere, l'essere e l'operar delle cose. Ma tutte le scienze umane hanno per oggetto invariabile i principii di alcun oggetto, il quale trovasi in qualche guisa nel mondo. Dunque tutte versano intorno i principii del conoscere, o dell'essere o dell'operare delle cose del mondo. Ma esse hanno per proprio di indagare bensì i principii, ma non già i supremi. Questi sono lasciati propriamente all'indagine della Filosofia. Dunque l'oggetto proprio della Filosofia dimora nei supremi principii del conoscere, dell'essere e dell'operare delle cose dell'universo.

Esposizione della parte II. I principii costitutivi invariabili della scienza umana sono l'intelletto conoscente e l'oggetto conosciuto (9). Ora la Filosofia è scienza dell'umano intelletto: l'oggetto suo sono i supremi principii del conoscere, dell'essere e dell'operare delle cose mondiali. Dunque essa è invariabilmente: *la scienza dei supremi principii del conoscere, dell'essere e dell'operar delle cose.*

11. Dimostrasi 1.° che la Filosofia è volgare e dottrinale: 2.° e se ne assegna la differenza loro.

Prova della parte I. Tutti gli uomini cresciuti a certa età posseggono il pieno uso della facoltà di ragionare. Ma usar la ragione vuol dire cavare verità non per sè note da altre che lo sono. Dunque tutti gli uomini giunti a certa età traggono verità da altre già note. Queste verità tratte da altre già note, prese insieme, comuni a tutti gli uomini sono ciò che diciamo Filosofia volgare. Si conferma. Se non traessero le prime illazioni dalle primitive verità quando sono giunti al tempo di aver l'esercizio della ragione, ciò avverrebbe o perchè non vorrebbero, o non potrebbero. Il primo è falso, per-

chè vi sono portati da natura ragionevole, e il resistervi è contro natura e però impossibile. Il secondo pure, perchè chi ha l'esercizio pieno di una facoltà è assurdo che non possa esercitarla. In fine è un fatto che tutti gli uomini bene o male si governano colla ragione. Il dotto reca queste verità che ha comuni col volgo sul campo della riflessione e dell'analisi, e se ne forma una cognizione chiara, distinta e compiuta cosichè dalle verità per sè note scorge, come raggi luminosissimi, uscire le prime illazioni e da queste altre e poi altre ancora per lunghissima serie, cui il volgo non può neppure ideare. E questa serie di verità si ben connesse tra loro è la Filosofia dottrinale.

Esposizione della parte II. Indi appare la differenza tra l'una e l'altra filosofia essere quella che dalla cognizione oscura, confusa, incompiuta, imperfetta e di piccole e rozze proporzioni corre alla cognizione chiara, distinta, compiuta, perfetta, e di vaste proporzioni e gentili.

Dal che si trae chiarissimo essere proprio del filosofo non il dubitare di ciò, che tiene per certo col volgo; ma bensì il renderlo evidente, ed ampliarlo progressivamente, essendo progressiva nell'uomo la facoltà ragionatrice. E ciò valga a confermazione di quello che è scritto innanzi (7).

12. Divisione della Filosofia.

La Filosofia ha per oggetto i supremi principii del conoscere dell'essere e dell'operare delle cose mondiali. In quanto tratta dei supremi principii del conoscimento umano dicesi logica; e metafisica od ontologia in quanto tratta dei supremi principii dell'essere e dell'operare delle cose. Quest'ultima in quanto indaga i supremi principii dell'essere e operar in comune si denomina ontologia generale: in quanto tratta dei supremi principii

del mondo visibile, dell'uomo, dell'animale, del vegetale e del materiale inorganico, non che della causa suprema efficiente e finale di tutte codeste cose, chiamasi ontologia speciale, della quale sono parti la Cosmologia, l'Antropologia, la Zoologia, la Fiteologia, l'Ileologia e la Teologia. Della Zoologia, Fiteologia e Ileologia non si costuma fare peculiari trattazioni nei libri di filosofia razionale, ma al più se ne espongono quelle parti, le quali tornano necessarie alle altre trattazioni sovraccennate.

PARTE SECONDA

DISCUSSIONI DI LOGICA

DISCUSSIONE I.

NOZIONI PRELIMINARI LOGICALI

13. Si mostra 1.° quale sia la definizione della logica: 2.° e quale il suo oggetto.

Esposizione della parte I. La Filosofia tratta dei supremi principii della cognizione umana (10). Ma questa parte di filosofia viene chiamata Logica. Dunque la logica è quella parte della filosofia, la quale tratta dei supremi principij della umana cognizione. In breve può chiamarsi: la scienza dei supremi principii della umana cognizione.

Esposizione della parte II. L'oggetto di una scienza è quello intorno al quale essa versa. Ma la Logica è scienza dei supremi principii della umana cognizione. Dunque questi ne formano l'oggetto.

14. Anche la Logica 1.° è volgare e dottrinale: 2.° e quest'ultima è perfezionamento della prima: 3.° e differiscono tra loro come l'imperfetto ed il perfetto.

Prova della parte I. La cognizione umana compiuta è il ragionamento; perocchè questo è l'atto corrispondente alla facoltà specifica dell'uomo, vale a dire la ragione. Ma anche il volgo fa degli esatti ragionamenti: nè ciò potrebbe senza conoscerne almeno imperfetta-

mente i principii. Dunque il volgo ha notizia almeno imperfetta dei principii del ragionamento, ossia della umana conoscenza, detta Logica volgare. Ma il filosofo mediante la riflessione e l'analisi si procaccia cognizione chiara, distinta e compiuta di questi stessi principii. Ciò costituisce la Logica dottrinale. Dunque la logica è volgare e dottrinale detta anche naturale e artificiale.

Prova della parte II. La logica dottrinale è la logica volgare levata dallo stato di cognizione oscura, confusa e incompiuta a quello di cognizione chiara, distinta e compiuta. Ma la seconda è perfezionamento della prima, poichè è migliore e più perfetta, e ogni ente tende per natura al suo meglio e al suo perfezionamento. Dunque la logica dottrinale è perfezionamento della volgare.

Prova della parte III. È manifesto che la differenza tra la volgare e dottrinale è quella che incontrasi tra l'imperfetto ed il perfetto appunto qual fù detto della Filosofia.

15. Espongonsi 1.° le parti della logica dottrinale: 2.° e il modo di trattarla.

Esposizione della parte IV. La cognizione umana è il raziocinio (14). Ma questo risulta da un giudizio dedotto, verità mediata, e da uno o più giudizii, donde la verità mediata si deduce, i quali devono finalmente essere verità immediate (3), come un esempio ne presenta il seguente raziocinio: la parte è minore del tutto: ma il pavimento è parte della casa: dunque il pavimento è minor della casa, dove i due primi sono verità immediate, e il terzo verità mediata e dedotta da essi. Dunque la Logica la quale deve cercare i principii della cognizione umana, deve pure determinare quelli del raziocinio e del giudizio in genere ed in ispecie. Ma ogni giudizio risulta da due cognizioni indicate dai termini del soggetto e del predicato, escludenti ciascuna ogni affermazione e ne-

gazione, dette semplici percezioni, apprensioni, concetti, idee. Dunque anche di queste deve la logica rintracciare i principii. Ma la filosofia essendo scienza, è come una tela tessuta di verità mediate dedotte per raziocinio da verità per sè note o immediate (8, 10), dalle quali deve la mente partire col raziocinio per arrivare con esso alla scienza, seguendo una via breve e sicura, che dalle verità immediate, dette principii, la porti dirittamente alla scienza, la qual via è detta metodo filosofico. Dunque la logica deve in ultimo determinare i principii del metodo filosofico.

Esposizione della parte II. Il modo di trattarla è quello di cominciare dall'idea per quindi trattare del giudizio, poscia del raziocinio, e in ultimo del metodo, essendo questo processo dal semplice al composto e però il più facile e logico (3).

16. Importanza dello studio della logica.

La logica stabilisce i veri principii di ben dedurre le verità mediate dalle immediate, e segna la via breve e sicura che la mente ha da tenere per andare dai principii alla scienza (15). Ma di ciò ha bisogno filosofia (15). Dunque lo studio della logica è di somma importanza per la filosofia.



DISCUSSIONE II.

DELLA IDEA E DELLE CLASSI IN CHE SI RIPARTE DAL LATO DELL' OGGETTO

17. Ogni idea 1.° risulta dal soggetto e dall' oggetto: 2.° è soggettiva ed oggettiva: 3.° e perciò naturalmente si divide secondo il soggetto e secondo l' oggetto in varie classi.

Prova della parte I. Ogni idea è cognizione senza affermazione e negazione (15). Ora ogni cognizione inchiude di necessità il conoscente soggetto e la cosa conosciuta oggetto (1). Dunque risulta dal soggetto e dall' oggetto.

Prova della parte II. Dicesi soggettivo ciò che partecipa del soggetto, e oggettivo ciò che partecipa dell' oggetto. Ma l' idea partecipa dell' uno e dell' altro, poichè risulta da amendue. Dunque è soggettiva ed oggettiva.

Prova della parte III. In questa discussione proveremo soltanto che le idee si dividono secondo l'oggetto; nella seguente proveremo che si dividono secondo il soggetto. Che le idee dal lato dell' oggetto si dividano in varie classi non può negarsi, dove sia incontestabile che gli oggetti conoscibili sono di varie classi. Ora ciò è appunto fuor di dubbio, come dai paragrafi seguenti apparirà evidente. Dunque secondo l' oggetto le idee dividonsi in varie classi.

18. Dell' idea concreta ed astratta; diretta e riflessa.

O tu apprendi una qualità o una forma (ciò che nel giudizio si esprime pel predicato) unita al soggetto, o

l'apprendi disgiunta, come sarebbe il bianco e la bianchezza. Nel primo caso hai l'idea concreta, e nell'altro l'idea astratta. Dove poi tu apprenda un oggetto esterno a te, come il sole; ovvero qualcosa di interno a te stesso, come se apprendessi te veggente il sole, allora avresti l'idea diretta nel primo caso e l'idea riflessa nel secondo.

19. Dell'idea positiva e negativa; reale e logica; composta e semplice.

Se tu contempli l'essere, o il non essere di una cosa come quando pensi uomo, o non uomo, allora possiedi l'idea positiva o negativa. Ove poi consideri un oggetto com'è in natura, qualunque sia il suo modo di essere; oppure qual è nella mente con fondamento però nella cosa esistente in natura; ovvero un oggetto con parti o senza, allora avrai l'idea reale e logica, e l'idea composta e semplice. Tali sono le idee del sole e della bianchezza, di numero e di unità.

20. Dell'idea assoluta e relativa; e dell'associazione delle idee.

Quando contempliamo un oggetto, o lo pensiamo indipendente da ogni altro oggetto, o no; nel primo caso l'idea che abbiamo è assoluta, e relativa nel secondo. Se pensi l'uomo, hai un'idea assoluta; e relativa se pensi l'effetto o la causa. Noi non possiamo pensar l'effetto senza pensare anche la causa; nè questa senza quello; essendo che effetto è avente causa; e causa è avente effetto. Le idee che si richiamano a vicenda si dicono associate, e le precipue cause associantile sono la somiglianza, la contiguità di tempo e di luogo, la causalità e l'opposizione.

21. Dell'idea singolare e universale.

Quando si pensa un essere non comune a più, ma affatto determinato, come Pietro, si ha un'idea singolare; quando poi si considera ciò che è comune a più esseri, si

ha l'idea universale. Tale è l'idea d'uomo, perchè esprime ciò che hanno di comune tutti gli individui umani.

22. L' idea universale è di cinque maniere.

Ciò che è comune a più individui o ne costituisce l' essenza compiutamente, o all' essenza già costituita sopravviene. Il comune a più individui e costitutivo dell' intera loro essenza dicesi specie: ciò in cui convengono più specie, dicesi genere: e differenza appellasi ciò in cui più specie disconvengono. Dunque l' idea universale ripartesi in idea di specie di genere e di differenza. Per esempio l' idea di uomo comune a tutti gli uomini e costitutivo dell' intera loro essenza è idea di specie: le idee di animale in cui convengono, e di ragionevole in cui disconvengono l' uomo e il bruto, sono idee di genere l' una, e di differenza l' altra.

Il comune a più sopravegnente all' assenza già costituita o non può non sopravvenirvi, ossia non può non esservi: ovvero può non sopravvenirvi, o può non esservi. Il comnne preso al primo modo dicesi attributo, il comune preso al secondo modo dicesi accidente. La capacità d' imparare che nell' uomo non può non conseguire all' essenza *animal ragionevole* e non può non esservi. ne è un attributo; e la bianchezza, benchè sia in molti uomini, è accidente, perchè può non conseguire all' essenza, e può non esservi.

23. Delle varie classi in cui dividonsi, il genere, la specie e la differenza.

Il genere dicesi supremo, medio e infimo secondochè non ne ha altri sopra, o ne ha sopra e sotto, o ne ha sopra e non sotto di sè. La differenza si chiama essa pure suprema, media ed infima secondochè divide il genere supremo, medio ed infimo. La specie del pari è appellata suprema, media, ed infima secondochè risulta o dal genere e dalla differenza suprema, o dal genere e dalla

differenza media, o dal genere e dalla differenza infima. L'idea di sostanza distribuita nelle sue classi ne offre un bellissimo esempio. L'idea *sostanza* è nell'ordine delle sostanze genere supremo: ma essa è corporea o incorporea: ecco le due differenze supreme, donde traggono le due specie supreme corpo e spirito. Il corpo però è vivente o non vivente: ecco le due differenze medie da cui hanno origine le due specie medie, corpo vivente e non vivente unito al genere medio *corpo*. Il corpo vivente o è sensitivo o no; e si hanno le medie differenze per cui risultano le altre specie medie dell'animale e della pianta. In fine o l'animale è ragionevole o irragionevole; e si ottengono le differenze infime da cui scaturiscono le specie infime di uomo e di bruto unite col loro genere infimo *animale*. Il genere medio e supremo dicesi anche genere remoto. Si potrebbero recare esempi anche dalla Geometria e da altre discipline, ma per amore di brevità li tralasciamo.

24. L' idea universale 1.° è per natura diversa dalla collettiva: 2.° e quanto maggiore ha l' estensione tanto minore ha la comprensione.

Prova della parte I. Idea collettiva è l'apprensione di più cose unite insieme: tale è l'idea di un esercito, che è l'apprensione di una grande moltitudine di soldati, atta alla guerra. Avvertito questo diciamo che se l'idea universale non è altro che la collettiva, come volevano i sensisti, esse dovrebbersi predicare del soggetto allo stesso modo; e però come possiamo dire il soldato è uomo, così dovremmo poter dire il soldato è esercito: ma ciò è ridicolo, e inoltre tanto assurdo, quanto che l'uno sia molti. Dunque la natura di esse è diversa. Di più, l'idea universale ha per oggetto il comune a più, ossia ai molti (21). Ma l'idea collettiva ha per oggetto i più, ossia i molti uniti insieme: sono dunque per natura di-

verse come i loro oggetti. Più. Il comune a molti vale ugualmente, che la stessa cosa comune a molti: la stessa cosa comune ai molti è l'uno nei molti. Dunque l'idea universale ha per oggetto l'uno nei molti. Ma la collettiva ha per oggetto non l'uno in molti, sì bene i molti uniti insieme. Dunque sono per natura diverse. In fine l'universale ha per oggetto non i molti uniti insieme; ma l'uno nei molti anche separati. Ora l'uno così preso è semplice; mentre i molti presi insieme formano un composto. Dunque l'idea universale ha per oggetto il semplice, mentre la collettiva ha per oggetto il composto. Dunque differiscono le mentovate idee come il semplice ed il composto, cioè hanno natura diversa.

Prova della parte II. L'estensione dell'idea universale riguarda la moltitudine degli oggetti da essa abbracciati, sicchè essa ha più o meno di estensoine secondochè maggior o minor moltitudine di oggetti anche tra lor disparati abbraccia. Per ciò l'idea di sostanza che abbraccia corpo e spirito ha maggiore estensione di quella di corpo. La comprensione riguarda la moltitudine delle differenze che essa idea universale contiene. Perciò quanto maggiore o minore è il numero delle differenze che contiene, essa ha maggiore o minore comprensione. Per atto di esempio l'idea di uomo, la quale contiene in sè l'infima o ultima differenza, non che le medie e supreme ha maggior comprensione dell'idea di sostanza, e di corpo, e di pianta, e di animale. Dunque tanto maggiore è l'estensione, quanto è minore la comprensione.

25. Si dà 1.° la nozione delle differenze individuali: 2.° e mostrasi che l'idea indeterminata è universale.

Esposizione della parte I. Le differenze individuali sono quelle, per le quali un essere singolare (21) viensi a distinguere da qualunque altro. Esse ponno essere moltissime, ed eccone alcune. La forma, il colore, il peso, la

situazione, il luogo, il tempo, l'origine, la forza. Esse sono varie, come gli individui, poichè altrimenti non anderebbono distinti. Sono accidentali, perchè possono non essere nella essenza, essendo esse in uno e non negli altri (22). Si chiamano anche note, caratteri, qualità e forme individuanti e determinanti, perchè determinano e compiono l'oggetto e la cognizione da farlo conoscere distintamente per modo che non si confonda con verun altro. Tale cognizione o idea appellasi determinata e l'altra indeterminata.

Prova della parte II. L'idea indeterminata è l'apprensione di un oggetto senza rilevar le differenze per cui distinguesi da ogni altro. Ora se in tale cognizione si apprende l'oggetto bensì, ma non le differenze, che esistono tra esso e gli altri, segue che si apprende solo ciò, per cui non si distinguono, ossia che si apprende solo l'identico ed il comune. Dunque l'idea indeterminata è apprensione del comune, ed è universale. Più. Se un oggetto non si distingue da tutti gli altri, l'idea che se ne ha è indeterminata. Ma un oggetto, che non si distingue da tutti gli altri è appreso indistinto da loro, e però identico con essi. Dunque l'idea indeterminata è l'apprensione dell'identico degli oggetti. Ma l'identico a più è il comune e l'universale (21). Dunque l'idea indeterminata è universale. Più. Chi ha l'idea indeterminata di un oggetto lo scambia per un altro: esempigrazia mi può accader di mirare in capo ad una lunga via un individuo senza saper discernere se sia un bruto o un uomo; un uomo o una donna: un vecchio o un giovine. Ora chi scambia un oggetto per un altro è segno che non li apprende distinti, ma indistinti; e quindi che apprende il comune, come chiaramente spiega anche l'esempio addotto. Dunque l'idea indeterminata è l'apprensione del comune a più, ed è perciò universale.

DISCUSSIONE III.

DELLE CLASSI IN CUI LE IDEE DIVIDONSI DAL LATO DEL SOGGETTO, E DEI LORO SEGNI

26. Le idee per parte del soggetto conoscente dividonsi in varie classi.

Saranno varie le classi delle idee soggettivamente considerate, se varie sono le facoltà di conoscere del soggetto, e vario il modo, col quale il soggetto può conoscere anche lo stesso oggetto. Ora tutto ciò è indubitato. Dunque le idee per parte del soggetto dividonsi in varie classi. La minore verrà provata nei seguenti paragrafi.

27. Le idee secondo le facoltà si dividono in sensibili, fantastiche e intelligibili.

Le idee sensibili sono le apprensioni, che hanno i nostri cinque sensi degli oggetti determinati esistenti in natura; accompagnate sempre da mutazione sensibile fatta da essi oggetti negli organi. Noi abbiamo queste idee quando o cogli occhi, o cogli orecchi, o coll'odorato, o col palato, o col tatto, vediamo, udiamo, odoriamo, gustiamo, tocchiamo alcun oggetto determinato. Idee fantastiche sono le apprensioni che ha la nostra fantasia degli oggetti già sentiti; come quando di notte imagini, quasi presente, la giornata trascorsa. Ponno queste anche avere un oggetto non reale in natura, ma formato da elementi reali, come l'apprensione di un monte d'oro, di un cavallo alato. Si dicono intelligibili le apprensioni che ha il nostro intelletto di un oggetto non

sensibile, qual sarebbe l'idea di ente comune, di causa, di effetto, di sostanza. Diremo nell'Antropologia il divario essenziale che passa tra sensazione e idea. L'oggetto delle due prime dicesi sensibile, e della terza intelligibile.

28. Le idee secondo il vario modo di apprendere l'oggetto si dividono in chiare ed oscure; distinte e confuse; compiute e incompiute; adeguate e inadeguate.

Quando abbiamo l'apprensione di un oggetto, o lo discerniamo così da non confonderlo con altri, o no: nel primo caso l'idea è chiara, nell'altro oscura. O un individuo veduto di lontano è conosciuto come realmente esiste, per uomo, se è uomo, e se ne ha l'idea chiara; o non è così conosciuto, e se ne ha l'idea oscura. Dicesi distinta se ci fa conoscere i costitutivi, e confusa se non ce li fa conoscere. Si chiama compiuta, se ci fa conoscere tutti e costitutivi, e nel caso opposto incompiuta. Chi conosce l'uomo come animale ragionevole, ne ha l'idea distinta, e chi ciò non rileva, ne ha l'idea confusa. Dove poi si conosca che l'uomo è una sostanza corporea, vivente, sensitiva, ragionevole, si può dire che se ne ha un'idea compiuta, giacchè questi sono tutti i principali costitutivi dell'uomo; dove tutti non si conoscono l'idea è incompiuta. L'idea sarà adeguata o inadeguata, secondo che si conoscerà o no un oggetto quanto è conoscibile. Ma l'aver tali idee non è dell'uomo.

29. La Logica deve trattare 1.° dei segni delle idee: 2.° dei vocaboli e del linguaggio.

Prova della parte I. Segno delle idee è ciò, che ha forza di svegliare in noi la notizia di una cosa da lui diversa. È naturale o convenzionale secondochè ha tale forza da natura o da convenzione fatta tra uomini. Segni naturali del fuoco e del dolore sono il fumo e i gridi, convenzionali le divise dei magistrati. Premesso questo; noi dobbiamo esprimere agli altri coi segni le idee, quali

le concepiamo. Ora la logica insegna a ben concepirle. Dunque deve insegnare anco a bene esprimerle. Essa perciò deve trattare anche dei segni delle idee.

Prova della parte II. I segni che principalmente si usano dall'universale per esprimere le idee sono i vocaboli, cioè, suoni articolatamente proferiti ad esprimere le idee. Un complesso di vocaboli valevole ad esprimere tutti i pensieri dell'uomo sotto determinate leggi grammaticali dicesi linguaggio. Ma abbiamo detto che la logica deve trattare dei segni. Dunque deve trattare anche dei vocaboli e del linguaggio. Tuttavia poichè questo studio si compie nelle scuole di grammatica, e di belle lettere; così noi ce ne dispenseremo, notando solo che il linguaggio deve essere usitato, chiaro e breve.

DISCUSSIONE IV.

DELLA DEFINIZIONE E DELLA DIVISIONE

30. Si mostra 1.° che la definizione è un mezzo di perfezionar le idee: 2.° e che è pur tale la divisione.

Prova della parte I. Se la definizione è un mezzo di render chiare le idee oscure, e distinte le confuse, essa è un mezzo di perfezionar le idee; poichè perfezione dell'idea oscura e confusa è lo svolgere sè stessa innanzi alla mente e diventar chiara e distinta, essendo proprio di ogni essere il perfezionarsi secondo sua natura. Ora la definizione rende appunto chiare le idee oscure, poichè è una *dilucida esplicazione di ciò che ben non si conosce*, detto *definito*: e inoltre molte le rende distinte, poichè ne espone i costitutivi. È dunque un mezzo di perfezionarle.

Prova della parte II. Anche la divisione rende chiare e distinte le idee oscure e confuse. Poichè se di un tutto non si conoscono bene le parti, è facile confonderlo con altri aventi qualche somiglianza, e perciò se ne ha idea oscura, e confusa ancora, risultando l'opposta dal conoscerne i costitutivi (28). Ora la divisione fa conoscere le parti del tutto detto *diviso;* giacchè è *la distribuzione del tutto nelle sue parti.* Dunque è un mezzo di rendere le idee chiare e distinte.

31. La definizione 1.° è nominale e reale: 2.° la definizione reale o si fa descrivendo la guisa onde la cosa si genera, o pe' suoi costitutivi essenziali, o per gli attributi e accidenti proprii.

Prova della parte I. Il definito o è un nome o una cosa. Ma la definizione del nome è detta nominale, e reale quella della cosa. Dunque essa è nominale e reale. Così il Fisico chiarirà il diverso senso dei vocaboli *calore* e *calorico*, dicendo: chiamo calore quella speciale sensazione, che viene eccitata nell'organismo dell'uomo da un corpo caldo: e calorico la cagione di essa sensazione, dimorante nel corpo caldo. Per evitare un uso soverchio di definizioni nominali, è mestieri adoperar vocaboli comuni e proprii.

Prova della parte II. La definizione reale, la quale si fa descrivendo la guisa, onde la cosa si genera, è chiamata genetica, cioè indicante la genesi del definito. Tale è la seguente: il circolo è una figura piana, chiusa da una curva descritta da una retta, la quale gira intorno a un punto fisso interchiuso. Si dice essenziale quella che esplica il definito pe' suoi costitutivi essenziali. Tali sono le seguenti: l'uomo è animal ragionevole: la pianta è vivente non sensitivo. Essa può farsi pei costitutivi metafisici, ovvero pei costitutivi fisici: al primo modo è fatta questa: il bruto è animale irragionevole: al secondo modo è quest'altra; il bruto è un composto di corpo organico e d'anima irragionevole. Di questa si fa uso nelle scienze razionali. Dicesi descrittiva quella che si fa per gli attributi ed accidenti, ma proprii del definito. Tale è questa: l'acqua è un fluido trasparente senza colore, odore, sapore, e capace di bagnare. Si usa nelle fisiche e scienze sperimentali.

32. Delle leggi della definizione essenziale.

La definizione essenziale 1.° deve farsi pel genere prossimo e l'ultima differenza, o pei costitutivi fisici equivalenti ai metafisici; poichè deve esprimere tutta l'essenza o la specie (22). Perciò queste sono sbagliate: l'uomo è un vivente ragionevole: l'uomo è un composto

di corpo e di anima ragionevole. Manca in esse il genere prossimo. 2.° Deve farsi con idee più chiare del definito, perchè altrimenti non riuscirebbe una dilucida esplicazione di esso; e il genere prossimo e l'ultima differenza lo sono sempre per sè, essendo più semplici del definito. 3.° Non entri in essa il definito: perchè non riuscirebbe più chiara di lui. 4.° Sia convertibile col definito, perchè altrimenti ne darebbe notizia falsa esprimendo di più o di meno di quello che ritrovasi ne' suoi costitutivi. Queste leggi devono applicarsi nelle debite proporzioni anche alle altre forme di definizione.

33. Si mostra 1.° che la divisione è attuale, potenziale, e accidentale: 2.° e che è regolata da alcune leggi.

Prova della parte I. La divisione è la distribuzione del tutto nelle sue parti (30). Ora il tutto o è attuale o potenziale o accidentale; poichè ogni cosa non può essere che in atto o in potenza di essere, sostanza o accidente. Dunque la divisione è attuale, potenziale e accidentale. La prima distribuisce il tutto nelle sue parti attuali metafisiche o fisiche, secondochè il tutto ha parti metafisiche o fisiche, come l'uomo si distribuisce in animalità e ragionevolezza; oppure in corpo organico e anima ragionevole. La seconda distribuisce il tutto nelle sue parti potenziali, come p. e., la sostanza si distribuisce in sostanza corporea, e incorporea: il corpo in vivente e non vivente. La terza distribuisce il tutto per forza degli accidenti che contiene, vale a dire, o distribuisce il soggetto ne' suoi accidenti, come p. e., l'uomo è bianco o nero, o l'accidente ne' suoi soggetti, come quando si dispartisse il bianco in latteo e niveo: ovveramente un accidente in ragione di altri accidenti a lui uniti, come quando si dividesse il rosso in dolce ed in amaro.

Prova della parte II. Deve la divisione 1.° essere intera, cioè non deve contenere nè più nè meno delle parti

donde il diviso risulta: altrimenti non lo distribuirebbe nelle sue parti, nè il farebbe conoscere qual è. Perciò è falsa questa: il triangolo o è isocele, o equilatero; poichè si è lasciato di noverar lo scaleno. 2.° Un membro della divisione escluda gli altri, perchè la stessa cosa sarebbe noverata due volte e avuta in conto di due. Per questo male si dividerebbe l'uomo in anima, corpo e piedi. 3.° Si faccia sui membri immediati, cioè si divida il tutto nelle parti più generali, e poi, se occorre, si divida ciascuna parte della prima divisione in quelle altre che esso contiene. Per forma d'esempio, diviso il corpo in vivente e non vivente, si può proseguire a dividere il corpo vivente in sensitivo e non sensitivo: il sensitivo o animale in ragionevole e irragionevole. Tuttavia è da avvertire che se la divisione è troppo minuta ingenera confusione.

34. La definizione e la divisione sono anche principio di dimostrazione.

Prova. Principio di dimostrazione diconsi quelle verità, le quali servono a renderne evidenti altre che nol sono. Ora le definizioni e le divisioni ben fatte servono a rendere evidenti altre verità che nol sono. Esse dunque sono principio di dimostrazione.

La minore si prova cogli esempi. Ove io voglia sapere, se Pietro è animale ragionevole, pongo la definizione dell'uomo e ragiono così: L'uomo è animale ragionevole. Ma Pietro è uomo: dunque è animale ragionevole. Inoltre ove voglia sapere se la rotondezza della sfera sia un modo di essa, o una sostanza ragiono così: ogni essere o è sostanza o accidente, cioè o esiste in sè: o in altro essere soltanto.

Ora la rotondezza della sfera esiste solo in essa, perchè distrutta essa sparisce la rotondità. Dunque la rotondezza della sfera non è una sostanza, ma un accidente o un modo di essa.

DISCUSSIONE V.

DEL GIUDIZIO IN GENERE ED IN ISPECIE

35. Ogni giudizio 1.° è visione della convenienza o della disconvenienza tra il soggetto e il predicato: 2.° è affermativo o negativo: 3.° è composto di materia e di forma.

Prova della parte I. Pel giudizio l'uomo vede che la cosa espressa dal soggetto è o non è la cosa espressa dal predicato, come appare dai seguenti giudizii: il sole è luminoso: il sole non è opaco. Ora l'essere una cosa un'altra o non esserla, vale avere o non avere l'una l'essere dell'altra. Dunque pel giudizio l'uomo vede che la cosa espressa dal soggetto ha o non ha l'essere di quella espressa dal predicato. Ma quest'unità o non unità di essere tra i due termini soggetto e predicato si chiama relazione di convenienza nel primo caso, e di sconvenienza nell'altro. Dunque il giudizio è: la visione della convenienza o della sconvenienza tra il soggetto e il predicato. Dipoi il giudizio è una cognizione ed ha per conseguente un oggetto conosciuto: giacchè deve essere soggettivo ed oggettivo (1), e quindi importa giudicante e giudicato. Ora il giudizio o è la visione semplicemente del soggetto e del predicato, o è la visione dei medesimi termini confrontati: (dicesi confronto il collocarli che fa la mente l'uno come di fronte all'altro per vedere se convengono): ovvero quella della convenienza o disconvenienza loro: giacchè nulla ritrovasi nel giudizio da queste tre cose in fuori. Ma non è la prima, perchè altrimenti giudicherebbesi, quando si apprendesse esempigrazia il sole luminoso: è questa un'idea complessa, ma non un giudizio. Non la seconda, perchè tutte le volte

che si fa un confronto, si avrebbe un giudizio; il che non avviene. Posso bene confrontare tra loro l'idea di *stella*, del *cielo* e *di parità;* ma non posso dire: le stelle del cielo sono pari. Dunque resta che sia: la visione della convenienza o disconvenienza tra il soggetto e il predicato. Da ultimo se il giudizio fosse quell'atto, per cui la mente unisce o separa il soggetto e il predicato per affermazione o negazione mediante l'assenso dato all'intuizione della convenienza o della sconvenienza loro, seguirebbe che la sua essenza consisterebbe nell' assenso dato alla intuizione della convenienza o della disconvenienza. Ora o questo assenso è cognizione o no: che nol sia è assurdo, come è assurdo che l' essenza della cognizione non sia cognizione, poichè il giudizio è cognizione. Dunque l'assenso predetto è cognizione della intuizione della convenienza o disconvenienza; giacchè l'assenso mentovato ha per oggetto la ricordata intuizione. Dunque secondo lo Storchenau, del quale è questa stranezza, il giudizio sarebbe: la visione della visione della convenienza o disconvenienza tra il soggetto e il predicato. Ciò vuol dire che conosciamo di conoscere la convenienza o la disconvenienza tra il soggetto e il predicato.

Prova della parte II. Nel giudizio o la mente rileva la convenienza o la discrepanza tra il soggetto e il predicato. Ora la convenienza esprimesi coll'affermazione, ed il giudizio è affermativo: e la discrepanza è indicata colla negazione, ed il giudizio è negativo. Dunque il giudizio è affermativo o negativo. Affermativo è questo: l'acqua è liquida: e quest'altro è negativo: l'acqua non è solida.

Prova della parte III. Il giudizio contiene le idee del soggetto e del predicato, non che la visione della convenienza o discrepanza tra quelle. Ora le due prime ne costituiscono la materia, e l'altra la forma. Dunque è composto di materia e di forma.

36. Il giudizio 1.° rispetto alla forma è semplice: 2.° ed inchiude una percezione universale, cioè la visione della convenienza o discrepanza.

Prova della parte I. La forma essenziale e generale di ogni giudizio si esprime con le parole: è, non è; tutto il resto è necessario non al giudizio, ma alle varie sue classi. Ora l'*essere* è semplice assolutamente, non avendo cioè elementi, in cui possa risolversi, poichè è l'oggetto il più universale: e il medesimo è del *non essere*, pura negazione dell'essere. Dunque la forma essenziale e universale del giudizio è semplice, ossia il giudizio rispetto alla forma è semplice.

Prova della parte II. La visione della convenienza negli affermativi è percezione del comune al soggetto e al predicato; poichè si percepisce che vi è unità di essere tra il soggetto e il predicato (35): cioè si percepisce l'uno nei più (21, 22,) vale a dire, il comune. Ora la percezione del comune è universale (21). Dunque ogni giudizio affermativo inchiude una percezione universale, che è la visione della convenienza. Il medesimo è a dire dei giudizi negativi, i quali inchiudono la visione del non essere comune al soggetto e al predicato. Dunque ogni giudizio inchiude una percezione universale che è la visione della convenienza o discrepanza.

37. Ogni giudizio 1.° o è necessario o contingente: 2.° ogni giudizio necessario è identico: 3.° ogni giudizio non identico è contingente e non necessario.

Prova della parte I. O il soggetto del giudizio non può non essere fornito del suo predicato, o può non esserne fornito senza distruggersi: qui non si dà mezzo. Ora ciò che non può non essere dicesi necessario: ciò che può non essere chiamasi contingente. Dunque ogni giudizio o è necessario o è contingente.

Prova della parte II. Se il soggetto del giudizio non

è identico col predicato, ne segue che l'uno non è l'altro. Ma una cosa che non è l'altra, può non essere fornita di quella, essendochè l'essere dell'una non dipende dall'essere dell'altra almeno nel concetto, come l'essere di superficie non dipende dall'essere bianco, nè quello di neve da quello di freddo. Dunque se il soggetto del giudizio non è identico col predicato, può non esserne fornito. Ma il giudizio il cui soggetto può non essere fornito del predicato è contingente e non necessario. Dunque un giudizio necessario il quale non sia identico, ripugna.

Prova della parte III. Se il soggetto del giudizio non è identico col predicato, può non esserne fornito, come ora si è detto. Ma si è detto pure che il giudizio, il cui soggetto può non essere fornito del predicato è contingente e non già necessario. Dunque ogni giudizio non identico è contingente.

38. Si prova 1.° che il giudizio necessario è per natura universale: 2.° che il contingente non è per natura universale: 3.° e che i giudizi sintetici *a priori* di Kant sono assurdi.

Prova della parte I. In tali giudizii il soggetto è identico col predicato (37), ed amendue i termini hanno quindi la stessa estensione. Ma il soggetto di tali giudizii è comune a tutti affatto i particolari che sotto di sè contiene, ed è perciò rigorosamente universale: come l'idea di tutto è comune ad ogni tutto: l'idee di uomo, di cavallo, di casa sono comuni ad ogni uomo, ad ogni cavallo, ad ogni casa particolare. Dunque anche il predicato è nei giudizii necessarii rigorosamente universale come il soggetto; e quindi il giudizio necessario è affatto universale per natura.

Prova della parte II. Non avendo il giudizio contingente il predicato identico col soggetto, non è per na-

tura universale. Anzi tali giudizii sono primitivamente particolari, essendo noti per l'esperienza, la quale non ci manifesta che i casi particolari.

Prova della parte III. Kant ha distinto tre ordini di giudizii: gli analitici a priori, detti anche puri, e razionali, e chiamati così perchè la mente colla sola analisi del soggetto fatta indipendentemente da ogni esperienza ne svolge il predicato, che trova identico col soggetto medesimo, quale sarebbe: il tutto è maggior della parte. I sintetici a priori, cioè necessarii e universali avuti innanzi ad ogni esperienza, ma non identici. Tale sarebbe secondo lui: ogni effetto ha causa. In fine i sintetici a posteriori, cioè avuti per esperienza, detti però empirici e sperimentali, non identici e contingenti, nè per natura universali, quale si è: ogni corpo è pesante. Se il soggetto dei giudizii sintetici non è identico col predicato esso può non esserne fornito (37). Ma i giudizii il cui soggetto può non essere fornito del predicato sono per natura contingenti e particolari (37). Dunque i giudizii sintetici a priori di Kant, e non identici sono per natura contingenti e particolari. Ma Kant li pone necessarii per natura e universali. Dunque essi sono per natura insieme contingenti e necessarii; universali e particolari. Ciò è assurdo. Dunque tali giudizii di Kant sono assurdi. Il giudizio poi recato in esempio dal Kant: ogni effetto ha una causa è analitico e identico: poichè dall'analisi del soggetto rilevasi uscirne il predicato: giacchè effetto vuol dire cosa fatta da un'altra chiamata causa, od anche più brevemente vuol dire: avente causa; donde vedesi che effetto è lo stesso che *avente causa.* Dunque il giudizio: ogni effetto è avente causa è analitico e identico. Gli altri esempi che porta Kant di giudizii sintetici a priori sono o analitici o sintetici a posteriori, o dedotti, come si può vedere nelle belle Istituzioni latine del P. Liberatore.

DISCUSSIONE VI.

SEGUE LA STESSA MATERIA

39. Ogni giudizio 1.° o è immediato o mediato: 2.° il primo serve a rendere evidente il secondo: 3.° e però qui è da dire solo del primo.

Prova della parte I. Ogni giudizio è per sè noto; o non è (3). Ma il giudizio per sè noto si chiama immediato; e l'altro mediato. Dunque ogni giudizio o è immediato o mediato.

Prova della parte II. Le verità mediate sono rese evidenti dalle immediate (3). Ma queste sono giudizii (3). Dunque i giudizii mediati sono resi evidenti dagl' immediati.

Prova della parte III. Il giudizio mediato è reso evidente dall' immediato, ossia per raziocinio (15). Dunque di esso è a trattare laddove avremo discorso del raziocinio; e però qui diremo soltanto dell' immediato.

40. Ogni giudizio immediato 1.° o è per sè noto di sua natura; o non è: 2.° o è analitico o sintetico: 3.° ed anche l' analitico è reale, ma ipoteticamente.

Prova della parte I. Le verità per sè note o sono tali di lor natura, o non sono (3). Ora esse sono giudizii immediati. Dunque i giudizii immediati o sono per sè noti di lor natura, o non sono tali.

Prova della parte II. Il soggetto del giudizio o è identico col predicato, o non è. Se è identico dicesi analitico: se non è, dicesi sintetico. Dunque ogni giudizio immediato o è analitico o sintetico.

Prova della parte III. L'analitico immediato è per natura universale (38). Ora se non avesse valore oggettivo reale non sarebbe per natura universale: perocchè se l'universale per natura non è comune al soggetto e all'oggetto, all'ideale e al reale, al possibile e all'esistente, esso non è più per natura universale, ma particolare, la qual cosa è evidentemente contraddittoria. Dunque il giudizio analitico immediato ha per natura valore oggettivo reale. Ma esso in effetto abbraccia i particolari reali soltanto nell'ipotesi che esistano. Dunque ha un valore reale oggettivo, ma ipoteticamente. Esempigrazia, se esiste un tutto, esso è maggior d'ogni sua parte. Ha dunque pronunciata una contraddizione il Kant, quando affermò che i giudizii mentovati non hanno valore che soggettivo.

41. Il giudizio immediato analitico 1.° è per sè noto di sua natura: 2.° inchiude il principio della contraddizione: 3.° per modo assoluto.

Prova della parte I. Le verità immediate per sè note di lor natura sono quelle, il cui soggetto da sè si manifesta di non poter essere senza il suo predicato (3). Ora esse sono giudizii analitici immediati. Dunque i giudizii analitici immediati sono per sè noti di lor natura. Tali sono i seguenti: ogni predicato è esigente un soggetto. Ogni qualità è esigente un soggetto qualificato: ciò che è predicato o detto dell'universale, è predicato o detto di tutti i suoi particolari: ciò che non è predicato o detto dell'universale, non è predicato o detto di tutti i suoi particolari. I quali ultimi due si compongono in una sola formola così: ciò che è o non è predicato o detto dell'universale, è o non è predicato o detto di tutti i suoi particolari. Del pari gli altri: ciò che è predicato o detto di tutti i particolari, è predicato o detto dell'universale: ciò che non è predicato o detto di tutti i particolari, non è predicato o detto dell'universale: e raccolti in una for-

mola si ha: ciò che è o non è predicato o detto di tutti i particolari, è o non è predicato o detto dell'universale.

Prova della parte II. Il soggetto degli analitici è la stessa cosa in sostanza che il predicato, essendo identici (37). Ciò posto se il soggetto del giudizio analitico potesse essere e concepirsi disgiunto dal predicato, potrebbe la stessa cosa essere e insieme non essere, concepirsi insieme e non concepirsi. Ma ciò non può essere pel principio della contraddizione, il quale dice: la stessa cosa non può essere insieme e non essere. Dunque se non può andare il soggetto degli analitici disgiunto dal suo predicato è perchè inchiude quel di contraddizione.

Prova della parte III. Il principio di contraddizione dice: la stessa cosa non può essere insieme e non essere. Ma ogni analitico dice: il soggetto è identico col predicato indipendentemente da qualunque ipotesi, cioè per modo assoluto. Dunque inchiude quel di contraddizione per modo assoluto.

42. I giudizii immediati sintetici 1.° non sono per sè noti di lor natura: 2.° inchiudono quel di contraddizione, ma ipoteticamente.

Prova della parte I. Essi esprimono verità, il cui soggetto può stare senza il predicato (3). Dunque non sono per sè noti di lor natura. Infatti mai non diremmo: la neve è fredda, se non l'avessimo tocca.

Prova della parte II. Un soggetto che mostrasi unito a un predicato non può insieme non esservi unito. Ma tale unione è unione di fatto. Dunque inchiude il principio di contraddizione sotto condizione che il fatto sia e duri, cioè, ipoteticamente (4).

43. Nei giudizii immediati analitici 1.° la mente, appresi esattamente i termini, ripugna che erri: 2.° e vi ha delle regole per evitar gli errori in simigliante materia.

Prova della parte I. L'errore in che si può cadere in giudizii di questa maniera proviene o dall'attribuire ad un soggetto un predicato che non gli conviene, o dal negargliene alcuno che gli conviene. Ora se la mente ne apprende con esattezza i tèrmini, cioè, se vede che il soggetto è, o non è il predicato (chè tanto vuol dire apprendere esattamente i termini) è contraddittorio che non li vegga tali e li unisca insieme diversamente da ciò che vede. Dunque se ha bene appresi i termini non può in tali giudizii errare. Sia il giudizio seguente: il tutto è maggiore di ogni sua parte. Comincio ad analizzarne i termini così: il *tutto* è unione delle sue parti: l'unione delle parti è maggiore di ognuna di esse. Quindi conchiudo col dire: se il tutto è l'unione delle sue parti, e quest'unione è maggiore di ognuna di esse anche il tutto è maggiore di ogni sua parte. Lo stesso ragionamento può farsi proporzionatamente sopra ogni analitico immediato.

Esposizione della parte II. Se in questi giudizii l'errore proviene dall'attribuire ad un soggetto un predicato che non gli è identico, o dal negargliene uno che gli è identico, segue la regola prima essere questa: *si analizzi con esattezza il soggetto, e si vegga se sia identico evidentemente o no col predicato*: nel primo caso si affermi, e nell'altro si neghi. Ma poichè questi giudizii inchiudono assolutamente quello della contraddizione (41), e in esso risolvonsi, come nella forma loro generale, perciò affine di non errare si risolvano in esso, e così verrà veduto con sicurezza se al soggetto sia evidentemente identico o no il predicato. E questa è la seconda regola.

44. Rispetto poi ai sintetici immediati affermiamo che la mente, supposta esatta la immediata percezione dell'oggetto concreto, non può in essi errare.

Prova. Anche qui l'errore non può aver luogo se

non quando si uniscano soggetto e predicato che vanno separati, e si separino soggetto e predicato che vanno congiunti. Avvertito questo, e supposta la mentovata percezione, per fare questi giudizii esatti non ha la mente da far altro che rendere espliciti il soggetto e il predicato mirati impliciti nell'oggetto concreto, e poscia unirli o separarli per affermazione o negazione, secondochè li mira uniti o separati nel medesimo oggetto concreto immediatamente percepito. Ora è impossibile, supposta la esatta immediata percezione, che li unisca o separi per guisa diversa da quella, che mira con evidenza nell'oggetto: poichè li rende espliciti appunto perchè li vede impliciti nell'oggetto: e li unisce o separa dopo averli resi espliciti appunto perchè e secondochè li mira implicitamente uniti o separati tra loro nell'oggetto. Per forma d'esempio: tocco della neve, e sento freddo questo oggetto concreto: risolvo quest'oggetto in freddezza detta predicato e in una cosa, che ha la freddezza chiamata soggetto, e così li rendo espliciti appunto per averli mirati impliciti nell'oggetto concreto: e poscia li unisco tra loro dicendo: la neve è fredda appunto perchè e secondochè li miro uniti implicitamente nell'oggetto concreto. Dunque, supposta la percezione immediata dell'oggetto concreto esatta, è impossibile che la mente unisca un soggetto e un predicato che non vanno uniti, o che disgiunga quelli, che vanno congiunti; e quindi è impossibile che erri nei giudizii sintetici immediati.

Ma abbiam detto *supposta esatta la percezione immediata dell'oggetto concreto.* Ciò vuole alquanto più ampia spiegazione.

45. La percezione immediata degli oggetti concreti è psicologica e sensitiva interna ed esterna.

Noi apprendiamo in primo luogo che giudichiamo, ragioniamo e vogliamo; in secondo luogo che sentiamo un

corpo senziente con noi stessi, detto corpo nostro; in terzo luogo che sentiamo corpi non senzienti con noi, detti corpi esterni. È questa una verità sperimentale immediata e immediatamente nota a tutti gli uomini aventi il pieno uso della ragione (1). Ma la apprensione del me giudicante, ragionante, volente, senziente un corpo senziente con esso me, e senziente altri corpi non senzienti con lui, è chiamata percezione piscologica ed anche coscienza. L'apprensione del corpo senziente col me è detta sensitiva interna. E l'apprensione dei corpi non senzienti col me è detta sensitiva esterna. Dunque la percezione immediata degli oggetti concreti è psicologica e sensitiva interna ed esterna, dette anche sensazione interna ed esterna.

46. L'uomo non ha che questi tre modi di conoscere immediatamente gli oggetti concreti.

Anche questa è una verità indubitabile ed immediata sperimentale: essendo noto a tutti che gli oggetti concreti immediati non ponno essere che soggetto o oggetto. Il soggetto o si manifesta come intelligente e volente sè e le altre cose, o come senziente un corpo senziente con sè. L'oggetto esterno poi solo si manifesta come cosa sentita bensì dal soggetto, ma non senziente con lui. L'oggetto che immediatamente conosciamo di questa maniera è soltanto il mondo o i corpi esterni, come l'esperienza ci attesta. Dunque non altri esseri concreti conosciamo immediatamente salvo che il me, il corpo nostro e i corpi esterni, e quindi non abbiamo altra percezione immediata degli oggetti concreti fuorchè la triplice assegnata di sopra.

47. Dell'oggetto proprio della percezione immediata sensitiva esterna, interna e psicologica detta coscienza.

È verità sperimentale immediata che noi apprendiamo i corpi esterni colorati cogli occhi, i sonori cogli orecchi,

gli odorosi col naso, i saporosi colla bocca, e con tutta la superficie del corpo nostro, ma specialmente colle mani, ossia col tatto non solo gli estesi, i figurati, situati, e distanti tra loro e moventisi (il che è comune anche alla vista, in quanto i colori dimorano nell'estensione o nello spazio, e però formano l'oggetto secondario di essa), ma i freddi e i caldi; i levigati e i ruvidi; i duri e i molli; i solidi e i liquidi, e i pesanti. Queste sono le maniere dell'esterna percezione sensitiva.

Ora l'oggetto proprio di ogni percezione è ciò che essa per sè e primariamente apprende. Dunque i noverati sono gli oggetti della esterna percezione sensitiva.

L'oggetto della percezione sensitiva interna è il nostro corpo reale ed esteso, cioè senziente ne' vari suoi punti con noi, il quale è or caldo o freddo; or sano o malato; quando vigoroso o languido; quando famelico o assetato; addolorato o no; in quiete o in moto. Poichè tutto ciò apprendiamo con l'interna percezione sensitiva, come ognuno può con ogni evidenza scorgere riflettendo sopra sè medesimo.

L'oggetto da ultimo della percezione psicologica si estende al me ideante, giudicante, ragionante, volente e senziente il corpo proprio e i corpi esterni. Poichè è una verità primitiva sperimentale che tutto ciò apprendiamo immediatamente, apprendendo il me; essendochè apprendiamo che l'io ideante, giudicante e volente è il medesimo io senziente.

48. È una verità immediata analitica 1.° che ogni facoltà conoscitiva, quando sia disposta all'atto ed abbia il suo oggetto proprio presente per modo conveniente, è inerrante: 2.° che tale verità è indimostrabile: 3.° e quindi che, poste le mentovate condizioni, sono vere le percezioni psicologica e sensitiva interna ed esterna.

Esposizione della parte I. Facoltà conoscitiva così con-

dizionata è il poter compiuto di apprendere l'oggetto proprio, cioè un essere quale è in sè: ma apprendere l'essere qual è in sè, è conoscere il vero (2). Dunque il dire facoltà conoscitiva è dire facoltà apprensiva del vero intorno al proprio oggetto, è dire facoltà inerrante. Ma l'identità del soggetto col predicato di questa verità risulta dalla semplice esplicazione dei termini, che ne abbiamo fatto. Essa è dunque verità immediata (43), e identica o analitica (40). Confermasi. Se la facoltà conoscitiva così condizionata, come abbiamo detto, è il potere compiuto di apprendere il suo obbietto e insieme sbaglia, essa è un potere che non può, è un potere non potere. Confermasi di nuovo. Se la facoltà conoscitiva compiuta è il potere compiuto di apprendere il suo oggetto, segue che se non lo apprende, qual è in sè, non lo può apprender mai; poichè se nol coglie, quando nulla le manca per coglierlo, molto meno il coglierà, allorchè le manca qualcosa. Quindi facoltà compiuta conoscitiva che sbaglia intorno al proprio oggetto, è un potere che non può, potere non potere facoltà non facoltà.

Esposizione della parte II. Tale verità è dimostrabile esplicativamente, cioè risolvendola nel principio di contraddizione immediatamente (41); ma non per deduzione perchè questa seconda guisa di dimostrare presuppone non evidente per sè la tesi e per conseguente presuppone non evidente per sè l'inerranza della facoltà raziocinatrice. Ma questo deve essere evidente per sè, affine di avere la dimostrazione. Dunque la veracità o l'inerranza della facoltà conoscitiva è una verità anche indimostrabile.

Esposizione della parte III. Posto dunque che noi siamo dotati di facoltà percettiva psicologica, e sensitiva interna ed esterna disposta all'atto ed avente presente l'oggetto proprio per modo conveniente, come è una verità immediata di fatto che ne abbiamo la triplice per-

cezione ricordata, è una contraddizione per sè evidente che la detta triplice percezione erri e non sia esatta. È dunque una verità per sè evidente che la percezione immediata degli oggetti concreti psicologica e sensitiva interna ed esterna è inerrante intorno ai medesimi, quando sia disposta all'atto ed abbia presente per guisa conveniente l'oggetto.

49. Si spiega che voglia dire 1.° facoltà conoscitiva disposta all'atto del conoscere: 2.° e facoltà conoscitiva avente presente l'oggetto proprio per modo conveniente.

Esposizione della parte I. Facoltà conoscitiva disposta all'atto del conoscere è quella che ha in sè stessa quanto si richiede ad apprender l'oggetto suo. Esempigrazia il bambino, il pazzo, il farnetico, l'ebbro e il dormiente hanno la facoltà di ragionare bensì; ma non disposta all'atto come gli adulti di mente sana e i veglianti. Così chi è nelle tenebre, nulla vede ancorchè abbia gli occhi aperti ed ha solo la facoltà di vedere disposta all'atto; poichè se viene colà recato un lume, tosto lo vede.

Esposizione della parte II. E imprima facoltà conoscitiva è il potere di apprendere e di afferrar l'oggetto conoscibile. Ma nessuna cosa può essere appresa e afferrata se non è presente all'azione di chi l'apprende e l'afferra. Dunque la facoltà conoscitiva deve avere presente l'oggetto per conoscerlo. Di poi se la facoltà conoscitiva è indeterminata ad apprendere i particolari concreti del suo oggetto specifico (dico oggetto specifico la proprietà, termine della facoltà; dico particolari concreti gl'individui reali, in cui quella proprietà ritrovasi: p. e., oggetto specifico della vista è il colore: particolari concreti i corpi individui colorati, come sarebbe il sole) tale indeterminazione deve essere tolta o dall'azione soggettiva o oggettiva, poichè nella cognizione non entra che l'elemento soggettivo ed oggettivo (1, 17). Ora essa facoltà

è indeterminata a tutti i particolari; poichè se fosse determinata ad alcuno, non potrebbe apprendere che quello: p. e., se fosse determinata la vista a vedere il sole soltanto, sarebbe facoltà di vedere il sole e nulla più; e perciò non potrebbersi per essa vedere gli altri corpi sia celesti, sia terrestri. Ora l'indeterminazione non può venir tolta da azione soggettiva, perchè ci vorrebbe sempre l'oggetto particolare conoscibile determinato per eccitar la facoltà ad una cognizione particolare. Dunque si richiede quella dell'oggetto. Ma nessun agente può agire sopra un essere dove non gli sia presente in modo conveniente, perchè l'azione è un modo del soggetto (41). Dunque l'oggetto deve essere presente alla facoltà per guisa conveniente.

50. Per la percezione psicologica e sensitiva interna la condizione che si richiede è che l'uomo si trovi nello stato acconcio a conoscere, e a riflettere sopra sè medesimo.

Poichè in tale stato sempre apprende sè ideante, giudicante e senziente nel modo detto innanzi (47), e le lesioni stesse cagionate nel corpo vi inducono un nuovo stato, che è pure sentito.

L'oggetto poi della psicologica è presentissimo, essendone il soggetto coi modi. Quello della sensitiva interna le è pure presente, giacchè è il corpo senziente co' suoi varii stati.

51. Per la sensitiva esterna non solo richiedesi che l'uomo ritrovisi nello stato acconcio a conoscere e a riflettere, ma ancora ricercasi 1.° la debita disposizione degli organi: 2.° la debita proporzione dell'oggetto coi sensi: 3.° la debita uniformità del mezzo esistente tra l'oggetto e i sensi: 4.° l'uso di più sensi, quando si possa, intorno allo stesso obbietto.

Esposizione della parte I. Se l'organo non riceve l'azione dell'oggetto, o la riceve in modo non naturalmente

debito, non nasce la sensazione, o nasce in guisa diversa da quella che dovrebb'essere (49). Così chi ha l'organo dell'occhio guasto, o cospersa di color giallo la pupilla, o non vede o vede imperfettamente, secondochè è più o meno guasto l'organo, o vede gialli tutti gli oggetti, come chi portasse occhiali tinti di quel colore.

Esposizione della parte II. Se l'oggetto non è in debita proporzione col suo senso, cioè: primo, se è troppo piccolo, o troppo lontano, non fa sull'organo la debita impressione e non si apprende che oscuramente, o in confuso; secondo, se l'oggetto è troppo vicino, oppure agisce sull'organo troppo gagliardamente, come quando ad occhio nudo si mira il sole, la impressione nasce fuor di proporzione gagliarda e talvolta con alterazione dell'organo, e quindi anche la sensazione nasce confusa. In terzo luogo sì l'uomo osservatore, che l'oggetto osservato non debbono essere in movimento troppo celere, se vuolsi che la sensazione delle parti dell'oggetto osservato o di quelli che lo circondano riesca distinta. Per esempio, se meni velocemente in giro uno stizzo acceso vedrai un cerchio igneo anzichè lo stizzo medesimo. E ciò avviene perchè lo stizzo, girando veloce, si trova quasi contemporaneamente in tutti i punti del cerchio da ciascuno dei quali tramanda contemporaneamente l' impressione in sull'occhio. Di qui nasce che esso è veduto contemporaneamente in tutti i punti del suo giro circolare. Il medesimo è a dire in proporzione degli altri corpi.

Esposizione della parte III. Se il mezzo, a traverso del quale l'oggetto trasmette l'impressione sull' organo, non è costante, modifica variamente l'impressione e quindi anche la sensazione. Così un oggetto è veduto dall' aria nell'acqua diversamente da quando è nell'aria, a cagione della refrazione che i raggi patiscono passando da un mezzo più denso in un meno denso e viceversa.

Esposizione della parte IV. La sensibilità esterna è la facoltà che ha l' uomo di apprendere il sensibile in quanto è visibile, sonoro, odoroso, saporoso, e toccabile (47) come è in sè (48). Ora le ricordate qualità sono o in tutto o in parte unite insieme nello stesso corpo. Dunque ad apprenderlo qual è, tutta, per quanto si può, deve farsi concorrere la sensibilità esterna. Perciò la sensibilità esterna compie la notizia avuta nel nostro corpo, non potutaci dare dalla interna rispetto alle esteriori qualità; la vista e il tatto ci danno notizia più compiuta dei corpi odorosi; il tatto può benissimo essere che istruisca la vista a riguardar nello spazio i corpi visibili, e non come giacenti sugli occhi, quali appariano al cieconato del Cheselden liberato dalle cataratte. Da quanto è detto sarà facile rispondere alle difficoltà, che ponno esser mosse intorno alla veracità dei sensi esterni.

Ma per compiere la dottrina intorno al giudizio è mestieri favellare ancora del segno o espressione di esso, vale quanto dire, della proposizione.

DISCUSSIONE VII.

DELLA PROPOSIZONE E DELLE VARIE SUE SPECIE

52. Se ne dà 1.° la definizione: 2.° e se ne assegnano poscia le parti.

Esposizione della parte I. Proposizione è l'espressione del giudizio e può chiamarsi: un parlare, il quale di un soggetto afferma o nega un predicato come scorgesi in queste: il sasso è pesante: la neve non è calda.

Esposizione della parte II. Le voci esprimenti il soggetto e il predicato dette *termini* o *materia*; e le altre: *è, non è:* esprimenti l'affermazione o la negazione tra i termini, dette *copula* o *forma* della proposizione ne formano le parti.

53. La proposizione non può considerarsi che o rispetto alla forma: o rispetto al modo col quale il predicato si addice al soggetto: ovvero riguardo alla materia: o in fine riguardo alla ampiezza; poichè nella proposizione null'altro si scorge. Sotto i due primi aspetti la proposizione è 1.° affermativa o negativa: 2.° necessaria o contingente: possibile o impossibile.

Prova della parte I. In ragione della forma la proposizione varia come quest'essa. Ma la forma è affermativa o negativa (52). Dunque in ragione della forma è affermativa o negativa. Tali sono: l'uomo è ragionevole: l'uomo non è bruto. La seguente: l'anima umana è non mortale: chiamata dal Kant infinita, è in ragion della forma, affermativa; poichè ha forma affermativa, avendo negativa solo in parte la materia. Sono vere dove sia

vera la forma, ossia dove il predicato convenga o disconvenga al soggetto secondo l'espressione della forma.

Prova della parte II. In ragione del modo la proposizione varia, come varia il modo stesso, col quale il predicato conviene o non conviene al soggetto. Ma il modo, col quale il predicato conviene o non conviene al soggetto è quadruplice, cioè necessità e contingenza; possibilità e impossibilità. Dunque in ragion del modo la proposizione sarà di quattro maniere; cioè necessaria o contingente; possibile o impossibile. Eccone un esempio per ciascuna classe: l'uomo è necessariamente ragionevole: la terra è contingentemente sferoidale: un altro mondo è possibile che esista: un mondo necessario è impossibile che esista. Sono vere soltanto quando il predicato conviene al soggetto secondochè è espresso, poichè altrimenti la proposizione esprimerebbe il giudizio diversamente da quel che è in sè. Laonde è falsa la seguente: il tutto è contingentemente maggiore di ogni sua parte.

54. Sotto il terzo riguardo (53) la proposizine è semplice o composta.

Prova. È semplice se non equivale a più proposizioni; e se a più equivale è composta. Semplice è questa: Pietro è uomo: laddove è composta quest'altra: l'uomo è animale e ragionevole: la quale vale le due seguenti: l'uomo è animale: l'uomo è ragionevole. Diverse sono dalle composte le complesse e sono quelle, che risultano da termini complessi, come è la seguente; Dio giusto è esistente. Equivale all'altra: Dio, il quale è giusto è esistente. L'una è detta principale, e l'altra incidente esplicativa del soggetto della prima, e però è avuta in conto di semplice. Tanto le composte, quanto le semplici possono essere tali o solamente secondo il soggetto, o solamente secondo il predicato; ovveramente secondo amendue.

55. La proposizione o è composta esplicitamente o implicitamente.

Prova. La prima o è condizionale, o disgiuntiva, o congiuntiva, o causale secondochè equivale a più proposizioni accoppiate insieme per le particelle condizionali, disgiuntive, congiuntive, e causali, come ne vedrai un esempio di ciascuna nelle poste qui appresso per ordine: se l'uomo è animale, è sensitivo: l'uomo o è sostanza o accidente: l'uomo e il bruto sono sensitivi: l'uomo è capace di imparare le scienze, perchè è fornito d'intelletto. Sono vere le condizionali, quando la prima parte di esse, chiamata *antecedente*, contiene la seconda, appellata conseguente, benchè sia assurda l'ipotesi. Laonde si può dire: se Pietro è uomo, è animale; non già: se Pietro è animale, è uomo: poichè sebbene l'uomo contenga l'animale, non però l'animale contiene l'uomo. È vera pur questa: se il triangolo ha quattro lati, è un quadrilatero: sebbene sia assurda l'ipotesi. Sono vere le disgiuntive, allorchè la disgiunzione è compiuta, ed è vero almeno un membro. Poichè primo se la disgiunzione non è compiuta, è falsa, importando una divisione, la quale è falsa se non è completa (33), o intera: tale sarebbe la seguente; ogni superficie o è rossa o verde; dove si scorge non esser necessario, che la superficie sia colorata, e molto meno che sia rossa o verde, potendo avere altri colori. In secondo luogo se non è vero neppure un membro, sono falsi tutti e quindi falsa tutta la proposizione. Le congiuntive sono vere, se sono vere tutte le loro parti: poichè se una sola parte è falsa, si rende falsa la forma, e quindi tutta la proposizione: tale è questa: l'uomo e il bruto sono liberi. Sono vere le causali, se la ragione addottane è vera, e però è falsa la seguente: l'uomo è animale perchè è sostanza. Si possono a questa classe aggiugnere le relative, le quali

valgono più proposizioni riferentisi l'una all'altra: tale è questa: l'idea universale quanto maggiore ha l'estensione, tanto minore ha la comprensione (23); e sono vere quando è vera la relazione. Ed in fine si ponno ricordare le discretive, e sono quelle, in cui ad un soggetto si attribuisce un predicato, mentre gliene si nega un altro: come è in questa: la felicità dell'uomo in sulla terra è la virtù, non la gloria mondana. Sono vere allorchè tanto ciò che si afferma quanto ciò che si nega, è vero.

La composta implicitamente è o esclusiva, o eccettiva, o reduplicativa, o comparativa, o incettiva, o desitiva secondochè contengono esclusione, o eccezione, o reduplicazione, o comparazione, o cominciamento, o cessazione. Sono dette esponibili, ed esponenti quelle in cui si risolvono. Diamone un esempio di ciascuna classe secondo l'ordine di numerazione fattane. Primo esempio. L'essere semplice solamente è capace d'intendere: si espone così: l'essere semplice è capace di intendere: ciò che non è semplice, non è capace d'intendere. Secondo esempio. Tutti gli esseri intelligenti, tranne Dio, possono errare: si espone così: Dio non può errare: tutti gli altri esseri intelligenti possono errare. Terzo esempio. L'essere creato intelligente, in quanto intelligente è capace d'imparare: si espone in questa guisa: l'essere creato intelligente è capace d'imparare; l'imparare conviene all'essere intelligente in grazia dell'intelligenza. Quarto esempio. La perdita massima è quella della finale felicità: risolvesi così: la perdita grande è quella della finale felicità; le altre perdite sono piccole. Quinto esempio. Dei figli di Adamo Caino fu il primo a peccare: si esplica in queste: i figli di Adamo hanno peccato; Caino fu il primo che ha peccato. Sesto esempio. Tarquinio il superbo fu l'ultimo re di Roma: contiene le altre: molti furono

i re di Roma; e Tarquinio superbo fu l'ultimo re di Roma. Sono vere quando sono vere le esponenti.

56. Sotto il quarto riguardo (53) la proposizione o è singolare, o particolare, o indefinita o universale.

E per fermo o il soggetto esprime un' idea singolare o universale (21). Nel primo caso la proposizione è singolare: nell' altro poi o si indica che l' idea universale si prende secondo tutta la sua estensione, o si indica che se ne prende soltanto una parte, o non si indica nulla. Se la proposizione ha il soggetto al primo modo, è universale; particolare, se l' ha al secondo modo; e se l' ha al terzo modo, è indefinita. Se pronunzii le seguenti: Cicerone fu oratore: alcuni uomini sono dotti: l' uomo è ragionevole: ogni uomo è libero, hai un esempio della singolare, particolare, indefinita, e universale.

57. Tutte le proposizioni, rispetto all'ampiezza o estensione riduconsi alla universale e alla particolare.

Ciò è indubitato, se la singolare riducesi all' universale, e se la indefinita riducesi ora all' universale, ora alla particolare. Ma la singolare riducesi appunto all' universale, perchè il soggetto in essa si prende secondo tutta la sua estensione, carattere della universale. La indefinita poi o esprime un giudizio necessario, o contingente: se ponsi il primo, è per natura universale (38); se ponsi il secondo, è particolare (ivi). Dunque tutte le proposizioni riduconsi all' universale e alla particolare. Dicesi universalità morale di una proposizione quella ove il soggetto si prende secondo la maggior parte della sua estensione, come quando dicesi; i vecchi sono prudenti: intendi la maggior parte dei vecchi.

58. Nella proposizione 1.° affermativa il predicato ha l' estensione del soggetto; 2.° nella negativa ha l' estensione universale.

Prova della parte I. L' affermativa esprime che l' es-

sere del soggetto è quel del predicato (31). Ora l' avere due cose lo stesso essere, è il medesimo che l' avere la stessa estensione: altrimenti l' una non sarebbe più l'altra. Dunque nella affermativa il predicato ha l'estensione del soggetto. Nella proposizione: ogni uomo è pensante: il predicato *pensante* è tolto soltanto secondo l'estensione del soggetto *ogni uomo;* e non si può dire: ogni pensante è uomo: ma soltanto: qualche pensante è uomo.

Prova della parte II. La proposizione negativa esprime che l'essere del soggetto non è quello del predicato (35): p. e. che nessuna A è B. Ma se qualche A fosse B, non sarebbe più vero che l'essere di A non è l'essere di B, ossia che niuna A è B. Dunque il predicato nella negativa è negato del soggetto secondo tutta la sua estensione ed ha quindi l'estensione universale.

DISCUSSIONE VIII.

DELL'OPPOSIZIONE, EQUIPOLLENZA E CONVERSIONE DELLE PROPOSIZIONI

59. Si dà 1.° la definizione della opposizione delle proposizioni: 2.° si mostra che l'una delle contraddittorie è necessariamente vera e l'altra falsa: 3.° e che quindi dalla verità o falsità dell'una se ne conduce la falsità o la verità dell'altra.

Esposizione della parte I. La diversità tra due proposizioni aventi gli stessi termini, ma non aventi la stessa estensione, nè forma; o aventi la stessa estensione, ma non la stessa forma; o aventi la stessa forma, ma non la stessa estensione, dicesi opposizione. Quelle che hanno diversa estensione e forma si chiamano contraddittorie: eccone un esempio: ogni uomo è ragionevole: qualche uomo non è ragionevole. Quelle che hanno la stessa estensione, ma non la stessa forma domandansi contrarie se amendue universali, quali sono queste: ogni uomo è corporeo: nessun uomo è corporeo: e succontrarie vengono appellate qualora sieno amendue particolari, quali sarebbero queste: alcuni uomini sono bianchi: alcuni uomini non sono bianchi. Portano il nome di subalterne quelle, che hanno la stessa forma, ma diversa estensione, cioè una universale e l'altra particolare. Tali sarebbero queste: ogni animale è sensitivo: alcuni animali sono sensitivi.

Prova della parte II. Due contraddittorie o sono amendue vere, o amendue false, o l'una vera e l'altra falsa:

non vi ha altra via di mezzo. Ma se sono amendue vere o false due contraddittorie, è vero anche che la stessa cosa è e insieme non è: p. e., se è vero che ogni uomo è ragionevole: qualche uomo non è ragionevole; è vero anche che ogni uomo è e insieme non è ragionevole: il che è assurdo. Dunque due contraddittorie non possono essere amendue vere nè false, ma necessariamente l'una vera e l'altra falsa.

Prova della parte III. Indi segue che quando siasi resa evidente la verità dell'una, traesi la falsità dell'altra, e viceversa.

60. Le contrarie 1.° possono essere amendue false: 2.° ma non amendue vere: e però dimostrata l'una vera, se ne trae la falsità dell'altra.

Prova della parte I. In materia contingente il predicato può non avere l'estensione universale del soggetto (53): e quindi possono essere amendue false, quali sono le seguenti: ogni uomo è dotto: nessuno uomo è dotto.

Prova della parte II. Due contrarie contengono due contraddittorie, come è a vedere in queste che seguono: ogni uomo è dotto: qualche uomo non è dotto, contenute nelle due contrarie precedenti. Ma le contraddittorie non possono essere amendue vere (59). Dunque neppure le contrarie.

Prova della parte III. Dalla falsità di una non può trarsi la verità dell'altra, potendo essere amendue false. Ma poichè non possono essere amendue vere, così dalla verità di una può condursene la falsità dell'altra.

61. Le succontrarie 1.° possono essere amendue vere: 2.° non amendue false: 3.° si accenna il come presentino esse un mezzo di deduzione.

Prova della parte I. Possono essere amendue vere in materia contingente, come sono queste: qualche uomo

è dotto: qualche uomo non è dotto: poichè il predicato può trovarsi in un individuo della specie e non in un altro.

Prova della parte II. Se potessero le succontrarie essere amendue false, sarebbero vere le due universali loro contraddittorie: p. e. se pognamo false le accennate: qualche uomo è dotto: qualche uomo non è dotto, riescono vere di necessità le altre: nessun uomo è dotto: ogni uomo è dotto (59). Ma queste ultime due sono contrarie, le quali non ponno essere amendue vere (60). Dunque le succontrarie non ponno essere amendue false.

Esposizione della parte III. Quando sono le succontrarie amendue vere, se n' inferisce la falsità delle due contrarie: per esempio: se è vero che qualche uomo è giusto: e che qualche uomo non è giusto: dunque possiamo dire: è falso che: nessun uomo è giusto: e che ogni uomo è giusto. Del pari posta falsa una di esse se n'inferisce la verità dell' altra, perchè non possono essere amendue false: per esempio: se è falso che qualche uomo è giusto, dunque è vero che: qualche uomo non è giusto.

62. Le subalterne 1.° possono essere amendue vere: 2.° o amendue false: 3.° e l'una vera e l'altra falsa.

Prova della parte I. Se è vera l'universale, è pur vera la particolare. Altrimenti due contraddittorie, sarebbero insieme vere: per esempio: se di queste due ogni uomo è ragionevole: qualche uomo è ragionevole: fosse falsa la seconda, dovendo esser vera la succontraria: qualche uomo non è ragionevole (61), riuscirebbero vere le due contraddittorie: ogni uomo è ragionevole: qualche uomo non è ragionevole. Ma ciò è assurdo (59). Dunque possono essere amendue vere e sono tali quando è vera l'universale. Quindi è evidente che da una proposizione universale vera può sempre cavarsene la particolare. Perciò se è vero che : ogni cerchio

ha tutti i suoi raggi uguali; dunque è vero del pari che: qualche cerchio ha tutti i suoi raggi uguali.

Prova della parte II. Posta falsa la particolare; è falsa anche l' universale, la quale non è vera se non quando son tali tutte le particolari, essendochè essa piglia il soggetto secondo tutta la sua estensione (56): così posto falso, com' è, che: alcuni circoli sieno quadrati: è pur falso che: tutti i circoli sieno quadrati.

Quindi dalla falsità della particolare se ne argomenta la falsità della universale.

Prova della parte III. Posta falsa l'universale, non ne segue la falsità della particolare, come se è falso che: ogni uomo è giusto: non segue che sia falso anche che: qualche uomo è giusto. Parimente se è vero che: qualche uomo è dotto: non segue che ogni uomo è dotto. Dunque possono essere l' una vera e l'altra falsa.

63. Si definisce 1.° l' equipollenza delle proposizioni: 2.° la quale presenta un mezzo di cavare da una proposizione la sua opposta.

Si espone la parte I. La medesimezza sostanziale di due proposizioni dicesi equipollenza. Gli esempi in proposito si vedranno nella prova della seconda parte, che subito soggiungiamo.

Prova della parte II. Essa verrà data discorrendo le varie specie delle proposizioni opposte.

E imprima da una proposizione se ne cava la contraddittoria, preponendo a tutta la medesima la particella di negazione: poichè questa distrugge la estensione e la forma, a cui è premessa, e tramuta la proposizione nella opposta. Così se alle due seguenti: ogni uomo è libero; qualche uomo è bianco: premetti la negazione, avrai: non ogni uomo è libero; ossia qualche uomo non è libero: e non qualche uomo è bianco, ossia nessun uomo è bianco.

Secondamente da una proposizione se ne deduce la sua contraria o succontraria, preponendo, o togliendo la negazione alla copula; giacchè in simil caso non può mutare altro che la copula, a cui è soltanto prefissa. Però se alla copula delle due seguenti: ogni uomo è bianco: qualche uomo è bianco, prefigi la negazione, le otterrai voltate nelle seguenti: ogni uomo non è bianco: qualche uomo non è bianco: la prima delle quali è contraria alla prima, e la seconda succontraria alla seconda delle due precedenti.

In ultimo da una proposizione se ne conduce la sua subalterna, premettendo si a tutta la medesima che alla copula la negazione, oppur togliendola. Così da queste due: ogni uomo è bianco: nessun uomo è bianco; condurrai le altre: non ogni uomo non è bianco: non nessun uomo non è bianco: le quali ultime ne sono le subalterne; e togliendo in amendue i luoghi la negazione aggiunta farai ritorno alle prime. L'equipollenza è quindi un mezzo di dedurre al modo detto.

64. Si defihisce 1.° la conversione delle proposizioni: 2.° ed è un mezzo di cavare dalla proposizione *convertibile* la sua conversa.

Esposizione della parte I. La formazione di una proposizione per il semplice tramutamento del predicato in soggetto, e del soggetto in predicato di un' altra dicesi conversione. La proposizione, che dalla conversione risulta è chiamata conversa e l' altra convertibile. Così questa: il 7 è $=5+2$: può dar luogo alla conversa: il $5+2$ è $=7$.

Prova della parte II. Se dalla proposizione: il 7 è $=5+2$ posso cavarne l' altra parimenti vera: il $5+2$ è $=7$, è evidente che la conversione è un mezzo di cavare la proposizione conversa dalla convertibile. Resta dunque solo da vedere in quanti modi si fa tale conver-

sione. Essa consiste nel solo tramutamento dei termini. Ora o in esso tramutamento i termini ritengono o non ritengono la primitiva estensione. Se la ritengono la conversione si domanda *semplice*: se la mutano si domanda *per accidente*. Perciò la conversione delle proposizioni sarà o semplice o per accidente. La prima ha luogo nelle universali negative e nelle particolari affermative. Così da queste due: nessun triangolo è quadrato: qualche sasso è pesante, posso condurne le converse che seguono: nessun quadrato è triangolo; qualche pesante è sasso: le quali sono amendue vere. La seconda ha luogo nelle universali sì negative che affermative: e però dalle seguenti: niuno spirito è materia: ogni materia è sostanza: posso tirare le altre poste qui di seguito: qualche materia non è spirito: qualche sostanza è materia.

Le particolari negative sono convertibili solo per contrapposizione, cioè, rendendo i termini negativi. Per tal via da questa: qualche cavallo non è rosso: si tira l'altra: qualche non rosso non è non cavallo. Per questa guisa sono pur convertibili le universali affermative: quindi dalla seguente: ogni cavallo è animale, derivasi l'altra: ogni non animale è non cavallo. Ma di quest'ultima forma di conversione ne sia parlato più per compimento, che per utilità della dottrina logica.

DISCUSSIONE IX.

DEL RAZIOCINIO, DELLA SUA DIVISIONE, E DELL' ARGOMENTAZIONE

65. Si dà 1.° la definizione del raziocinio: 2.° e dell' argomentazione.

Esposizione della parte I. Ogni giudizio o è immediato o mediato (39), ed il secondo è reso evidente dal primo (ivi). Ora quell' atto, mercè del quale la mente rende evidente il giudizio mediato per l' immediato, dicesi raziocinio. Dunque esso può definirsi: quell' atto mercè del quale la mente rende evidente il giudizio mediato per l' immediato. Ma un giudizio mediato può essere reso evidente o noto per altri mediati più vicini agl' immediati, già prima resi evidenti o noti per questi ultimi. Dunque potrà anche più generalmente definirsi il raziocinio: quell' atto, mercè del quale la mente rende noto il giudizio prima ignoto pel giudizio noto. Ecco un esempio. Voglio sapere se le lunghezze A, B, C, di tre case vicine sono eguali. Piglio una lunghezza D, per esempio un filo, e soprapponendola alle tre precedenti successivamente trovo prima che A è eguale a D, e che D è eguale a B: dunque conchiudo, A è eguale a B. Ma trovo poscia proseguendo che D è anche eguale a C. Concludo adunque, che le tre lunghezze A, B, C delle tre case supposte sono eguali. Il primo giudizio mediato è reso evidente da due giudizii immediati: e il secondo da un mediato, e da un altro immediato.

Esposizione della parte II. L' argomentazione è l' espressione del raziocinio e può definirsi un parlare, in

grazia di cui da una proposizione nota rendesene nota un'altra ignota. Si avverta che il raziocinio e l'argomentazione ponno avere un sol giudizio e una sola proposizione nota e un solo giudizio e una sola proposizione resa nota almeno esplicitamente, come in quest'esempio: ogni animale è sensitivo: dunque il cavallo è sensitivo.

66. Si assegnano 1.° le parti del raziocinio: 2.° si mostra che il raziocinio è un discorso mentale: 3.° e che il principio del giudizio prima ignoto e mediato è il giudizio noto.

Esposizione della parte I. In ogni raziocinio, come risulta dalla definizione e dagli esempi arrecati (65), vi è un giudizio noto ed un altro reso tale: quello dicesi antecedente, e questo conseguente. Ma il conseguente riceve l'evidenza dell'antecedente. Dunque il conseguente ha la sua derivazione dall'antecedente. Questa derivazione domandasi conseguenza del conseguente dall'antecedente. La conseguenza è la forma, e l'antecedente e il conseguente son la materia del raziocinio.

Prova della parte II. Discorrere vuol dire passare da un termine all' altro. Ma la mente nel raziocinio dall'antecedente derivando il conseguente, passa da un termine all'altro. Dunque la mente ragionando discorre, ossia il raziocinio è un discorso mentale.

Prova della parte III. Principio di una cosa è ciò, da cui essa risulta o deriva. Ora il conseguente, giudizio prima ignoto e mediato, deriva dall'antecedente giudizio noto. Dunque il principio del giudizio prima ignoto e mediato è il giudizio noto.

67. Il raziocinio 1.° è deduzione o induzione: 2.° e di altrettante specie è pure l'argomentazione.

Prova della parte I. Il giudizio conseguente mediato o deriva dal suo principio, come il particolare dall'universale o come l'universale dal particolare; giacchè tutte le

proposizioni ponno riguardarsi ridotte a queste due categorie (57). Dove si pigli il raziocinio al primo modo, si ha la deduzione, e dove al secondo, si ottiene l'induzione. Esempio di deduzione. Ogni uomo è capace d'imparare: ma alcuni esseri quali sono Pietro, Paolo, Andrea, sono uomini; dunque alcuni esseri, quali sono Pietro, Paolo, Andrea, sono capaci d'imparare. Esempio di induzione. L'età bambina, adoloscente, giovanile, virile è senile mostra l'osservazione andare accompagnata da mali. Ora queste sono tutte le età dell'uomo. Dunque ogni età dell'uomo va accompagnata da mali.

Prova della parte II. L'argomentazione è l'espressione del raziocinio (65). Ma l'espressione asseconda l'oggetto espresso. Dunque tale è anche l'argomentazione. Favelleremo pertanto imprima della deduzione e poscia dell'induzione.

DISCUSSIONE X.

DELLA DEDUZIONE IN GENERALE

68. Si dà 1.° la definizione della deduzione: 2.° la quale è affermattiva, o negativa.

Esposizione della parte I. Essa è quel raziocinio col quale la mente deriva un giudizio particolare non ancor noto da un altro universale già noto, come risulta dal numero che immediatamente precede.

Prova della parte II. Il giudizio derivato, detto conseguente, o è affermativo o negativo: poichè a questi due capi è richiamato ogni giudizio (35). Ma la deduzione avente il conseguente affermativo si chiama affermativa, e la deduzione avente il conseguente negativo domandasi negativa. Dunque ogni deduzione è affermativa o negativa.

69. La formola generale della deduzione 1.° è la seguente: *ciò che è o non è predicato o detto dell'universale, è o non è predicato o detto de' suoi particolari*, già veduta altrove (41): 2.° la quale è un giudizio immediato analitico.

Prova della parte I. Il seguente raziocinio deduttivo, perchè comprende la deduzione affermativa e negativa, rappresenta in sè la vera universale natura della deduzione: ogni uomo è ragionevole: ma Pietro è o non è uomo: dunque Pietro è o non è ragionevole. Ora questa deduzione non è altro che la menzionata formola generale applicata ad un caso particolare: poichè il termine *ragionevole* è predicato del termine universale *ogni uomo*.

Il termine *uomo* è o non è predicato *di Pietro* termine suo particolare. Dunque il termine *ragionevole* è, o non è predicato del particolare *Pietro*. Conchiudo adunque che la formola generale della deduzione, ed esprimentene l'intima natura è la menzionata di sopra. E per vero si afferma o nega del particolare a seconda dell'affermato o negato dell'universale.

Prova della parte II. La seconda parte è evidente per quello che detto è altrove (41).

70. Si mostra 1.° che tra l'antecedente e il conseguente vi è identità: 2.° formale, non materiale: 3.° che tale identità è una verità immediata, non mediata: 4.° altra definizione della deduzione.

Prova della parte I. Tra l'antecedente e il conseguente havvi quella relazione che esiste tra il soggetto e il predicato degli analitici; poichè la formola generale della deduzione è un giudizio analitico (69). Ora negli analitici vi ha tra il soggetto e il predicato relazione d'identità. Dunque anche tra l'antecedente e il conseguente dimoravi relazione d'identità. Inoltre la connessione tra l'antecedente e il conseguente può esprimersi con una condizionale così: se ogni uomo è ragionevole, e Pietro è uomo, Pietro è ragionevole. Ma la connessione tra l'antecedente e il conseguente della condizionale è d'identità, perchè l'antecedente contiene il conseguente (55). Dunque dimora relazione d'identità anche tra l'antecedente e il conseguente della deduzione.

Prova della parte II. L'identità materiale della deduzione è quella che esiste tra il soggetto e il predicato dei giudizii, materia del raziocinio (66), la quale non alberga che negli analitici. Ma l'identità formale è quella che esiste tra l'antecedente e il conseguente. Dunque questa è diversa da quella, come la forma dalla materia.

Prova della parte III. È percepita immediatamente,

perchè è quella stessa del giudizio analitico = *ciò che è o non è predicato dell'universale, è o non è predicato de'suoi particolari*, applicato a casi particolari (69). Ma quella del memorato giudizio è immediata (69) e però immediatamente percepita. Dunque anche l'identità tra l'antecedente e il conseguente è immediatamente percepita ed è una verità immediata.

Esposizione della parte IV. Da quanto vennesi fin qui ragionando può la deduzione definirsi: la visione dell'identità del giudizio particolare coll'universale dal quale deriva, o del conseguente con l'antecedente.

71. Si mostra 1.° che la deduzione non contiene, che tre idee e tre termini: 2.° e tre giudizii: 3.° e che il giudizio dedotto è una verità mediata.

Prova della parte I. Tante idee e termini debbono essere nella deduzione, quanti ne contiene la formola generale deduttiva. Ma questa non ne contiene che tre: cioè, *il predicato* dell'universale, *l'universale stesso* ed il *particolare*. Dunque non risulta che da tre idee e da tre termini. Inoltre se esaminerassi la deduzione recata in altro luogo (69) si vedrà che i termini onde risulta, sono solamente i tre seguenti: *ogni uomo : ragionevole: Pietro*. Il termine *uomo*, col quale si confrontano successivamente gli altri due, dicesi *medio;* gli altri due, i quali dopo essere stati confrontati nell'antecedente, entrano a formare il giudizio affermativo o negativo del conseguente, si chiamano *estremi*. Dunque la deduzione risulta da tre sole idee e da tre soli termini detti medio l'uno, ed *estremi* gli altri due.

Prova della parte II. Non possono nella deduzione esservi altri giudizii da quelli che risultano dall'accoppiamento dell'idea media colle estreme e delle estreme tra loro: giacchè il giudizio risulta da due idee; e nella deduzione esse sono solamente tre. Ma dall'accoppia-

mento della media colle estreme, fatto nell'antecedente non nascono che due giudizii: dall'accoppiamento delle estreme tra loro fatto nel conseguente non ispunta che un solo giudizio. Dunque la deduzione non contiene che tre giudizii.

Prova della parte III. Altro è dire che la relazione d'identità tra l'antecedente e il conseguente è una verità immediata, altro è dire che è immediata la relazione di convenienza o discrepanza (dico relazione di convenienza o di discrepanza, perchè questa non è sempre di identità) tra il soggetto e il predicato nel conseguente. Questa è sempre mediata: poichè non si afferma o nega il predicato del soggetto nel conseguente se non perchè si sono amendue, o un solo trovati convenire col medio nell'antecedente. Ora se fosse verità immediata, di ciò non farebbe bisogno (3). Dunque il giudizio dedotto è una verità mediata.

72. Si dimostra 1.° che la deduzione è pura, mista, e empirica: 2.° che deve essere vera e materialmente e formalmente, affinchè in forza della deduzione medesima sia vero il giudizio dedotto.

Esposizione della parte I. Dicesi pura quella che ha nell'antecedente soltanto dei giudizii puri, qual è questa: la parte è minore del suo tutto: ora la specie è parte del suo genere: dunque la specie è minore del suo genere. Quella deduzione, che ha nell'antecedente un giudizio puro ed un giudizio empirico si denomina mista, come è quest'altra: ogni animale ragionevole è uomo: ma io trovo che Pietro è animale ragionevole: dunque io trovo che Pietro è uomo. S'appella empirica quella che ha nell'antecedente due giudizii sperimentali: quale è questa: ogni fuoco scalda: ma questo è fuoco: dunque questo scalda.

Prova della parte II. La deduzione è materialmente

vera, quando sono veri i giudizii, che la compongono: e falsa quando alcuno di questi è falso, come è il seguente: ogni spirito è sostanza: ma ogni sostanza è materia: dunque ogni spirito è materia. È falsa la seconda e la terza proposizione. È formalmente vera quando il conseguente è identico con l' antecedente, e falsa se manca tale identità. Ecco un esempio: ogni sostanza esiste in sè; ma alcuni uomini sono sostanza: dunque tutti gli uomini esistono in sè. Il conseguente ha un giudizio universale, che non è nell' antecedente, e manca la verità formale. Premesso questo diciamo che il conseguente per esser vero bisogna che sia identico con l'antecedente (70). Ma tale identità si chiama verità formale della deduzione. Dunque affinchè il conseguente sia vero in forza della deduzione, deve la deduzione esser vera formalmente. Ma se è falso materialmente l' antecedente, tale falsità derivasi anche nel conseguente, poichè sono identici (70). Dunque affinchè sia vero il conseguente o il giudizio dedotto in forza della deduzione, questa deve essere materialmente e formalmente vera.

73. Si dimostra 1.° che questa proposizione: l' antecedente della deduzione vera materialmente e formalmente è identico col conseguente: inchiude il principio della contraddizione per modo assoluto: 2.° che in tal caso il conseguente ha evidenza e certezza mediata, metafisica o fisica o mista come l' antecedente.

Prova della parte I. Tale proposizione è identica e immediatata (70). Ma le proposizioni o i giudizii identici e immediati inchiudono il principio della contraddizione (41) per modo assoluto. Dunque la detta proposizione inchiude il principio della contraddizione per modo assoluto.

Prova della parte II. Il conseguente essendo identico coll' antecedente ha la stessa evidenza e certezza, ma

mediata dell' antecedente. Ma poichè l' antecedente può costare di proposizioni pure o empiriche ed anche di una pura e di una empirica (72), così il conseguente ha evidenza e certezza mediata metafisica, o fisica, o mista.

74. La deduzione 1.° c' insegna delle verità per altra via non conseguibili: 2.° il modo di classificare le cognizioni dei particolari: 3.° dileguasi un errore.

Prova della parte I. La proposizione: tutti i triangoli aventi un lato eguale con due angoli adiacenti eguali sono eguali: è identica e perciò necessaria e universale (38), ma insieme mediata. Ora questa non può essere resa evidente che o per esperienza, o per deduzione. Non al primo modo, perchè l' esperienza non dà giudizii identici, ma soltanto sperimentali (38), i quali non sono nè necessarii, nè universali per natura. Dunque la sola deduzione ci rende evidente quella verità. Quanto si è detto della citata proposizione si può dire di tutti i teoremi delle matematiche, e di tutte le verità rese evidenti dalla metafisica, alle quali l' esperienza non perviene. Dunque la deduzione c' insegna delle verità non conseguibili per altra via.

Prova della parte II. La classificazione ci fa conoscere a quali e a quante classi universali appartengono i particolari: giacchè essa rimena all' unità dell' universale i particolari, impartendo loro l' unità d' ordine, come chi dicesse: il triangolo, il quadrilatero, il pentagono ed ogni poligono sono una superficie piana chiusa tutta all' intorno da rette; ma tale superficie è figura geometrica: dunque il triangolo, il quadrilatero, il pentagono e ogni poligono sono una figura geometrica. Oppure chi dicesse: l' uomo è animal ragionevole: ma l' animale è sensitivo: dunque l' uomo appartiene alla classe degli esseri sensitivi: ma il sensitivo vegeta: dunque l' uomo appartiene anche alla classe degli esseri vegetativi; ma

questi sono corporei: dunque l' uomo appartiene alla classe degli esseri corporei. Ora è evidente che tutto ciò non si è fatto che per deduzione. Dunque la deduzione c' insegna il modo di classificare le cognizioni dei particolari.

Esposizione della parte III. Da tutto ciò dileguasi l' errore in che caddero Bacone, Loke, Condillac, Trascy e Stewartd, quando divulgarono non la deduzione ma l' induzione sola valere a scoprirci verità novelle. E poi l' identità tra l' antecedente e il conseguente è bensi una verità immediata, ma essa non è la relazione tra il soggetto e il predicato del conseguente, la quale è mediata (71), e moltissime fiate affatto inarrivabile per altra via da quella della deduzione.

75. Si fa vedere 1.° che la mente quand' è disposta all' atto e la deduzione è vera materialmente e formalmente è inerrante: 2.° che gli errori nascono dal trascuramento di quelle due condizioni.

Prova della parte I. È questa una verità immediata e indimostrabile (48) per deduzione, e solo dimostrabile esplicativamente. Per fermo pronunziare una deduzione condizionata alla maniera detta, è pronunziare che l' antecedente della deduzione vera materialmente e formalmente è identico con il conseguente (73), la quale proposizione è non solo identica, ma anche immediata (70). Ora il supporre che la mente pronunzii una proposizione identica ed immediata, cioè necessariamente vera e insieme erri, è supporre che pronunzii insieme il vero e il falso; cosa affatto contraddittoria. Dunque quando è disposta all'atto, e la deduzione è vera materialmente e formalmente, la mente è inerrante.

Prova della parte II. Ognuno sa, obbiettasi, di quanti errori e dispareri ridondino i libri de' filosofi. Ora ciò mostra che la mente pronunciando raziocinii erra. Dunque non è inerrante.

Risposta. Distinguo la seconda proposizione dell'argomentazione. Ciò mostra che la mente pronunciando raziocinii materialmente o formalmente falsi, erra, si concede: ciò mostra che la mente pronunciando raziocinii veri e materialmente e formalmente, erra, si nega.

Distinguo pure il conseguente: non è inerrante al primo modo, si concede: al secondo si nega. È una verità immediata soltanto in questo ultimo senso che la ragione non erra ne' suoi raziocinii. Tutti gli errori e dispareri nascono dall'avere i filosofi assunto come evidenti e certe e vere delle proposizioni, che tali non sono, e dall'aver offeso le leggi che reggono la forma del raziocinio: ed è impossibile il mostrare un solo esempio di raziocinio il quale, scevro da ogni difetto di materia e di forma, dia un conseguente falso.

76. *Istanza.* La memoria, dice De La Mennais, erra. Ma la ragione usa ne' suoi ragionamenti della memoria. Dunque almeno per difetto della memoria, erra.

Risposta. Primo, l'errore sarebbe della memoria, e non propriamente della ragione. Secondo, sarebbe sempre poi o nella materia o nella forma, e la tesi rimane illesa. Terzo, trattandosi delle deduzioni vicinissime ai principii primi, non occorre memoria, essendo contemplata insieme ad essi. Quarto, distinguo la prima proposizione: la memoria erra, cioè, di molte cose ci dimentichiamo, e di altre ricordiamo, con dubbiezza, si concede: la memoria, erra cioè ci riporta cose dubbie e false, come certe, evidenti e vere, o cose non percepite in passato, come certamente percepite, si nega: oppure si suddistingue: e ciò può talvolta accadere per difetto di debita ponderazione e attenzione di chi giudica, si concede: per difetto della memoria propriamente, si nega. Poichè è anch'essa facoltà conoscitiva e non può errare intorno al proprio oggetto se non a cagione di qualche

ostacolo accidentale (48). Dunque anche la ragione per difetto della memoria propriamente erra, nego: per difetto di debita ponderazione e attenzione di chi l'usa, può talvolta essere tratta ad un raziocinio erroneo materialmente o formalmente, concedo. Ma ciò, come già avvertimmo non offende la tesi.

77. Si dà 1.º la definizione del sillogismo: 2.º e la sua partizione.

Esposizione della parte I. La deduzione nella sua compiuta natura risulta da tre giudizii (71), uno dei quali deriva dagli altri due. La sua espressione dicesi sillogismo. È dunque il sillogismo quell'argomentazione, mediante la quale da due proposizioni note se ne deriva una terza non ancor nota. Le tre proposizioni si dicono materia prossima, i loro termini materia remota, e la conseguenza appellasi forma del sillogismo. Le due proposizioni dell'antecedente diconsi premesse, e quella del conseguente conclusione. Degli estremi domandasi maggiore quello, che ha maggiore universalità e che nella conclusione per lo più è il predicato, e minore si chiama quello, che ne è il soggetto. Così quella premessa che riceve il maggiore estremo sortisce il nome di maggiore, e di minore quell'altra, nella quale entra l'estremo minore. Nell'uso però dicesi maggiore quella, che dimora nel principio del sillogismo.

Esposizione della parte II. Le premesse del sillogismo o sono proposizioni semplici o composte. Se sono semplici, esso pure è semplice: e se sono composte, esso anco è composto. Il sillogismo è dunque semplice e composto.

DISCUSSIONE XI.

DELLE LEGGI FORMALI DEL SILLOGISMO SEMPLICE E DEL SILLOGISMO COMPOSTO

78. Il sillogismo semplice per conchiudere deve aver soltanto tre termini, cioè il maggiore e minore estremo e il medio.

Prova. Esso non può averne di più nè di meno di quelli che contiene la formola generale della compiuta deduzione; poichè ne è la compiuta espressione (77). Ma quella non contiene che i predetti tre termini (74). Dunque il sillogismo per conchiudere deve avere soltanto tre termini, cioè il maggiore e il minore estremo e il medio.

79. Nessun estremo sia più ampio nella conclusione di quello che è nelle premesse.

Prova. Se un estremo è più ampio nella conclusione che nelle premesse, ha nella medesima un valore diverso da quello che ha nelle premesse, come p. e, il termine *ogni animale* è diverso dall'altro: *qualche animale*; e però pareggia due termini. Ma in tal caso il sillogismo è fornito di quattro termini e non conchiude (78). Dunque nessun estremo sia più ampio nella conclusione che nelle premesse. Per difetto di questa regola non conchiude il seguente: ogni uomo è sostanza: ma qualche animale è uomo: dunque ogni animale è sostanza.

80. Sia il medio preso almeno una volta universalmente nelle premesse.

Prova. Il sillogismo non conchiude se non è conforme alla formola generale (69): giacchè non sarebbe sillogi-

smo. Ma in essa il medio è universale (71). Dunque deve il medio almeno una volta prendersi universalmente nelle premesse. Più. Se il medio si prende nelle premesse particolarmente amendue le volte, esso può avere nella maggiore un senso diverso da quello, che ha nella minore, ed equivalere a due termini, come in queste due proposizioni: qualche bruto è animale: qualche uomo è animale: il termine animale ha due sensi diversi e vale due termini, e quindi può il sillogismo aver quattro termini e non conchiudere (78). Ma il sillogismo deve conchiudere necessariamente: altrimenti non vi è identità tra l'antecedente e il conseguente (70, 72). Dunque il medio deve prendersi almeno una volta universalmente. Per mancanza di questa legge il seguente è sbagliato: qualche bruto è animale: qualche uomo è animale: dunque qualche uomo è bruto.

81. Non entri il medio nella conclusione.

Prova. La conclusione afferma o nega del particolare un predicato, secondochè si sono trovati amendue o un solo convenire col medio universale nelle premesse o nell'antecedente (69, 71). Ma dove riceva il medio, la conclusione non può più affermare o negare del particolare il detto predicato. Dunque la conclusione non può ricevere il medio. Difettivo è perciò questo: ogni uomo è sensitivo: ma nessuna pianta è sensitiva: dunque nessuna pianta è sensitiva. La conclusione è: dunque nessuna pianta è uomo. Queste quattro leggi riguardano i termini.

82. Premesse affermative concludono affermativamente.

Prova. La conclusione afferma o nega un estremo dell'altro, secondochè si sono trovati amendue o un solo convenire col medio nelle premesse (81). Ma quando le premesse sono affermative, amendue gli estremi conven-

gono nelle premesse (69). Dunque la conclusione deve esprimerne la convenienza ed essere perciò affermativa. Ecco qui appresso un esempio. Ogni uomo è ragionevole: ma alcuni animali sono uomini: dunque alcuni animali non sono ragionevoli. La conclusione è: dunque alcuni animali sono ragionevoli.

83. Due premesse negative non danno veruna conclusione.

Prova. Il sillogismo ha l'essenza sua espressa dalla formola universale: ciò che è o non è predicato dell'universale, è o non è predicato del particolare (69). Ora questa formola esige o che amendue le premesse sieno affermative, o che una sia affermativa e l'altra negativa, e non ammette le due premesse negative (69). Dunque un sillogismo con due premesse negative non ha essenza o essere. Così chi dicesse: nessun sasso è sensitivo ma nessuna pianta è sensitiva: dunque.... non potrebbe trarne nessuna conclusione.

84. Se amendue le premesse sono particolari, non danno conclusione di guisa.

Prova. La formola generale del sillogismo richiede che vi sia nelle premesse un predicato affermato o negato dell'universale (83). Ora il dire un predicato affermato o negato dell'universale è dire una proposizione universale (52). Dunque il sillogismo deve avere almeno una premessa universale. Per questo il seguente non conchiude: qualche animale è ragionevole: ma qualche animale non è uomo: dunque qualche uomo non è ragionevole.

85. Se una delle premesse 1.° è negativa, è negativa la conclusione: 2.° se è particolare, la conclusione è pure particolare.

Prova della parte I. La conclusione afferma o nega l'un estremo dell'altro, secondochè si trovano amendue o un solo convenire col medio nelle premesse (82). Ma

quando una premessa è negativa, uno soltanto conviene col medio, mentre l'altro disconviene. Dunque la conclusione deve negare l'un estremo dell'altro, o essere negativa. Perciò mal conchiuderebbe chi dicesse: ogni pianta vegeta; ma nessun sasso vegeta; dunque ogni sasso è pianta. La conclusione è: dunque nessun sasso è pianta.

Prova della parte II. Supponiamo che la conclusione sia universale affermativa, o negativa, e avvertiamo che ove sia negativa una delle premesse è pur negativa, come ora mostrammo. Nel primo caso solo il soggetto della conclusione è universale, e deve esser preso universalmente nelle premesse (79). Ma anche il medio deve esser preso universalmente nelle premesse (80). Dunque debbono due termini universali capire nelle premesse. Ma in questo primo caso non può capirvene che un solo, cioè il soggetto della premessa universale. Dunque, quando le due premesse sono affermative, ma una di esse è particolare, il sillogismo non conchiude universalmente, ma soltanto particolarmente. Il seguente ha il vizio notato: ogni pianta è corporea: ma alcuni meli sono piante: dunque tutti i meli sono corporei. La conclusione è: dunque alcuni meli sono corporei. Nel secondo caso è universale tanto il soggetto, quanto il predicato della conclusione e amendue devono essere presi universalmente nelle premesse (79). Ma deve essere preso universalmente anche il medio (80). Dunque nelle premesse devono capirvi tre termini universali. Ma non ve ne capiscono che due, cioè il soggetto dell'universale, e il predicato della negativa. Dunque la conclusione non può essere universale negativa, ma particolare. Il seguente ha appunto questo vizio: ogni animale è sensitivo: ma qualche sasso non è sensitivo: dunque nessun sasso è animale. La conclusione è: dunque qualche sasso non è animale. Queste ultime quattro leggi riguardano le proposizioni.

86. Tutte le otto regole precedenti si compendiano nella seguente: una delle premesse contenga la conclusione, e l'altra ve la dichiari contenuta.

Prova. Pel sillogismo da due proposizioni note se ne trae una terza non ancor nota (77). Ma ciò non può farsi se una non contiene e l'altra non dichiara esservi contenuta la proposizione particolare non ancor nota. Dunque una premessa deve contenere e l'altra dichiararvi contenuto il particolare e la conclusione. Però come saremo noi certi in pratica che una premessa contiene e l'altra vi dichiara contenuta la conclusione? Generalmente col ricorso alle otto regole esposte. Dunque quest'unica non ci dispensa dall'imparare con ogni accuratezza quelle, e dal ridurle alla pratica nei nostri discorsi. Prima di parlare del sillogismo composto egli è mestieri che tocchiamo brevemente delle figure sillogistiche.

87. Si dà 1.° la definizione della figura sillogistica: 2.° e mostrasi di quattro maniere.

Esposizione della parte I. Dicesi figura sillogistica la disposizione atta a bene conchiudere che il termine medio ha nelle premesse. Ne vedremo gli esempii nella seconda parte.

Prova della parte II. La disposizione atta a ben conchiudere che il medio ha nelle premesse è di quattro maniere. Ma ognuna è figura sillogistica, come dalla definizione si fa chiaro. Dunque quattro sono le figure sillogistiche. La maggiore dichiarasi. E per fermo il medio o è soggetto nella maggiore e predicato nella minore, e allora si ha la prima figura, come in questo esempio: ogni animale è sostanza; ma ogni uomo è animale: dunque ogni uomo è sostanza. Dove si vede che il termine *animale*, è soggetto nella maggiore, e predicato nella minore. O il medio è predicato in amendue le premesse, e allora si ha la seconda figura; della quale ecco un esempio: ogni oro

è malleabile: ma nessun sasso è malleabile: dunque nessun sasso è oro. Si scorge che il termine *malleabile*, è in amendue predicato. O il medio è in amendue soggetto, e si ottiene la terza; un esempio della quale poniamo qui appresso: ogni animale è sensitivo: ma qualche animale è ragionevole: dunque qualche ragionevole è sensitivo. Si scorge come il termine *animale* dimori nel luogo del soggetto sì nella maggiore che nella minore. Ovvero finalmente il medio è predicato nella maggiore e soggetto nella minore, e spuntane la quarta figura: veggasene un esempio in questo sillogismo: ogni uomo è animale: ma ogni animale è sostanza: dunque qualche sostanza è uomo. Il termine *animale* trovasi predicato dove è soggetto il termine *uomo*, predicato della conclusione: cioè trovasi predicato nella maggiore, e soggetto nella minore. Ora fuori di queste quattro non è possibile altra disposizione del medio atta a ben conchiudere, com'è evidente dalla fattane numerazione. Dunque soltanto quattro sono le figure sillogistiche. Avvertasi però che i sillogismi secondo la quarta figura concludono con certa durezza o stento, il quale si toglie riducendoli alla prima. Nella prima figura l'estremo che nelle premesse era soggetto resta soggetto anche nella conclusione, e quello che era predicato resta predicato anche nella conclusione: nella quarta accade il viceversa. Diremo ora alcuna cosa dei modi dei sillogismi.

88. Si mostra 1.° che i modi sillogistici di ciascuna figura sono sedici: 2.° e che in tutto sono sessanta quattro.

Prova della parte I. Modo sillogistico è l'artificiosa disposizione delle premesse fatta secondo l'estensione e la forma. Ora questa artificiosa disposizione risulta in ogni figura di sedici guise. Dunque in ogni figura i modi sillogistici sono sedici.

Dichiarasi la minore. In ciascuna figura rispetto all'estensione le premesse o sono amendue universali; o amendue particolari: o universale la maggiore e particolare la minore; o universale la minore e particolare la maggiore. Ma in ciascuna di queste quattro maniere di ogni figura o le premesse sono amendue affermative; o amendue negative: o affermativa la maggiore, e negativa la minore: ovvero finalmente affermativa la minore e negativa la maggiore. Dunque ciascuno di quei primi quattro modi di ogni figura ne dà altri quattro. Ma quattro preso quattro volte dà sedici. Dunque in ciascuna figura i modi sillogistici sono sedici.

Prova della parte II. Ma le figure sillogistiche sono quattro, e sedici moltiplicato per quattro produce sessanta quattro. Dunque sessanta quattro sono i modi sillogistici.

Intorno alla quale materia non altro aggiungiamo se non se che 54 di questi modi non concludono, perchè non sono osservate le leggi sillogistiche dettate di sopra.

89. Il sillogismo composto 1.° è di molte specie: 2.° ma noi non parleremo che del condizionale, del disgiuntivo e del congiuntivo.

Prova della parte I. Esso è di tante specie, di quante è la proposizione composta: poichè dicesi sillogismo composto quello, che ha premesse le quali sono proposizioni composte (77). Ma la proposizione composta è di molte specie (55). Dunque di molte specie è pure il sillogismo composto.

Esposizione della parte II. Ma poichè quelli che quasi esclusivamente ricorrono nell'uso sono i condizionali, i disgiuntivi, e congiuntivi, i quali hanno anche leggi formali proprie, così seguendo il costume degli altri logici, di questi solamente tratteremo e con brevità.

90. Si dà 1.° la definizione del sillogismo condizio-

nale: 2.° il quale conchiude in ragione della forma dall'affermazione dell'antecedente a quella del conseguente, e dalla negazione del conseguente a quella dell'antecedente: 3.° e qualche volta, ma in ragione della materia, conchiude in tutti i quattro modi.

Esposizione della parte I. Condizionale è quel sillogismo composto il quale ha una premessa condizionale. Tale è questo: se Pietro è uomo, è animale: ma Pietro è uomo: dunque è animale. Non conchiude dicendo: ma Pietro è animale: dunque è uomo. Similmente se dico: se Pietro è uomo è animale: ma non è animale: dunque non è uomo, conchiude. Non conchiude dicendo: ma Pietro non è uomo: dunque non è animale.

Prova della parte II. I principii analitici pel primo caso sono: affermata d'un soggetto la specie, di esso si afferma il genere: ma affermato il genere di un soggetto, di esso non si afferma la specie. Ciò posto, affermata nell'antecedente di un soggetto la specie, di esso si afferma anche il genere nel conseguente. Ma affermato di un soggetto il genere nell'antecedente, di esso soggetto non si afferma la specie nel conseguente. Dunque conchiude dall'affermazione dell'antecedente a quella del conseguente e non viceversa.

I principii analitici pel secondo caso sono: negato il genere di un soggetto, di esso si nega la specie: ma negata la specie, non si nega il genere. Premesso questo, negato di un soggetto il genere nell'antecedente, di esso soggetto si nega anche la specie nel conseguente. Ma negata di un soggetto la specie nell'antecedente, di esso non si nega il genere nel conseguente. Dunque conchiude dalla negazione del conseguente a quella dell'antecedente, e non dalla negazione dell'antecedente a quella del conseguente.

91. Si dà 1.° la definizione del sillogismo disgiuntivo; 2.° e si stabilisce in quanti modi conchiuda.

Esposizione della parte I. Sillogismo disgiuntivo è quel sillogismo composto che ha una premessa disgiuntiva. Vedetene qui un esempio. L'uomo è sostanza o accidente: ma l'uomo è sostanza: dunque non è accidente.

Esposizione della parte II. Esso conchiude quando il novero delle parti è compiuto ed almeno una è vera (55); diversamente non conchiude, come si vedrà in questo esempio: ogni triangolo o è equilatero, o isoscele: ma il triangolo non è isoscele: dunque è equilatero. Falso perchè può essere scaleno. Conchiude in due modi: dalla negazione di una o più parti (se la disgiuntiva ne ha più di due) all'affermazione dell'altra; e viceversa. Esempigrazia: l'anima umana o è mortale o immortale: ma non è mortale: dunque è immortale: oppure è immortale: dunque non è mortale.

92. Si dà 1.° la definizione del sillogismo congiuntivo: 2.° e si mostra che è di due maniere.

Esposizione della parte I. Sillogismo congiuntivo è quel sillogismo composto, che ha una o amendue le premesse congiuntive.

Esposizione della parte II. Esso può avere una sola premessa congiuntiva, ma allora è negativa: per esempio, nessuno può studiare e poltrire: ma tu poltrisci: dunque non istudi. Non conchiude dicendo: ma tu non poltrisci: dunque studi. Donde traesi che in ragione della forma conchiude soltanto dalla affermazione di una parte alla negazione dell' altra, sebbene avvenga che talvolta conchiuda in ragione della materia. Eccone un esempio: nessun ente può essere mortale ed immortale; ma l' anima non è mortale: dunque è immortale. Conclude tutte le volte che la congiuntiva contiene una disgiuntiva compiuta.

Può avere congiuntive anche amendue le premesse,

quale è questo: chi è pio, dotto, e ricco ha mezzi di fare del bene: ma Paolo è pio, dotto e ricco: dunque ha mezzi di fare del bene. Conchiude sempre che sono vere le congiuntive e osservate le leggi del sillogismo semplice.

93. A compiere la dottrina intorno la deduzione rimane ancora a trattare 1.° delle altre forme di argomentazioni deduttive: 2.° del sofisma.

Esposizione della parte I. La dottrina d' un oggetto deve estendersi a tutto ciò che esso comprende. Ma la deduzione comprende non pure il sillogismo; ma anche l' Entimema, l' Epicherema, il Polisillogismo, il Sorite, e il Dilemma. Dunque anche a tali argomentazioni deve estendersi.

Esposizione della parte II. Sofisma è un' argomentazione in apparenza vera, ma realmente falsa: ora la Logica deve stabilire i principii della verità d' ogni argomentazione; al che non giunge pienamente se non iscopre anche le cause per le quali l' argomentazione è falsa. Dunque dopo aver trattato dei principii, che rendono vera l' argomentazione le resta a scoprire quelli che la rendano falsa, ossia le resta a trattare del sofisma.

DISCUSSIONE XII.

DELLE ALTRE SPECIE DI DEDUZIONE E DEL SOFISMA

94. Si dà 1.° la definizione dell' Entimema: 2.° il quale si riduce al sillogismo.

Esposizione della parte I. Dicesi entimema un sillogismo difettivo di una premessa facile a sottintendersi. Osservatene qui appresso un esempio: ogni corpo è sostanza: dunque ogni sasso è sostanza.

Esposizione della parte II. Si riduce al sillogismo rendendo esplicita la premessa sottintesa, la quale nell' esempio riportato è questa: *ogni sasso è corpo*: e viene così: ogni corpo è sostanza: ma ogni sasso è corpo. Dunque ogni sasso è sostanza. Perciò l' Entimema conchiude quando ridotto a compiuto sillogismo è trovato osservarne le leggi.

95. Si dà 1.° la definizione dell' Epicherema: 2.° e se ne accennano le leggi.

Esposizione della parte I. Si chiama Epicherema un sillogismo il quale ha una o anche amendue le premesse fornite di prova. Ne poniamo qui un esempio. Dio ha tutte le perfezioni, perchè è infinito; ma la libertà è perfezione; poichè chi è libero potendo fare e non fare una cosa, ovvero farne un' altra ha potere più ampio di chi non è libero. Dunque Dio è libero.

Esposizione della parte II. Esso conchiude, quando sono vere le premesse, e le prove aggiunte alle medesime, e si osservano le leggi del sillogismo semplice. Questa forma di argomentazione è comodissima e rigorosa e quindi di un grandissimo uso nelle scienze.

96. Si definisce 1.° il Polisillogismo: 2.° e si mostra quando conclude.

Esposizione della parte I. Esso è un' argomentazione composta di più sillogismi, nella quale la conclusione del sillogismo antecedente serve sempre di premessa al seguente, finchè si venga alla conclusione. Rechiamone un esempio: Pietro è uomo; ma ogni uomo è animale: dunque Pietro è animale (primo sillogismo). Ma ogni animale è vivente: dunque Pietro è vivente (secondo sillogismo). Ma ogni vivente è sostanza: dunque Pietro è sostanza (ultimo sillogismo).

Esposizione della parte II. Siccome dalla prima parte risulta ad evidenza che il Polisillogismo è un composto di sillogismi: così egli conchiude sempre che sono osservate le comuni leggi del sillogismo.

97. Si definisce 1.° il Sorite: 2.° si mostra che è un compendio del Polisillogismo: 3.° si mostra quando conchiude: 4.° e in fine si confuta un errore del Tracy.

Esposizione della parte I. Il Sorite è quell' argomentazione, in cui il predicato della proposizione antecedente diventa di mano in mano soggetto della seguente, finchè si giunga alla conclusione avente per soggetto quello della prima proposizione e per predicato quello dell' ultima. Portiamone un esempio: Pietro è uomo: ogni uomo è animale: ogni animale è vivente: ogni vivente è sostanza. Dunque Pietro è sostanza.

Esposizione della parte II. Dove si paragoni l' esempio ora riportato con il Polisillogismo recato sotto il numero precedente si fa chiarissimo che il Sorite non è diverso in altro dal Polisillogismo, salvochè nelle conclusioni tutte espresse nell' ultimo, e tutte taciute eccetto l' ultima nel primo. Ora tali conclusioni si possono con facilità rendere espresse, come si può eseguire nell' esempio allegato, e allora il Sorite diventa un Polisillogismo.

Dunque il sorite riducesi al polisillogismo e ne è un compendio. Diamone un altro esempio: ogni corpo è composto: ogni composto risulta da parti: ciò che risulta da parti, può risolversi in parti: ciò che può risolversi in parti è corruttibile: dunque ogni corpo è corruttibile. Si trasforma in un Polisillogismo soggiungendovi le conclusioni taciute, come ciascuno può vedere.

Esposizione della parte III. Se il sorite non è che un compendio del polisillogismo, esso conchiude tutte le volte, che ridotto al polisillogismo è trovato osservarne le leggi. Il che non si ommetterà di fare perchè è un genere d'argomentazione assai ingannevole e per conseguente di non molto uso.

Esposizione della parte IV. Destutt-Tracy dice: la deduzione (raziocinio) delle nostre idee si fa dal particolare all'universale: per esempio veggo nell'idea di Pietro quella di uomo: in questa veggo quella di animale; in quella di animale rilevo quella di vivente: in quest'ultima osservo l'idea di sostanza; e quindi conchiudo che Pietro è sostanza. Ma questo è un sorite: dunque il sorite è la più semplice e fedele espressione del raziocinio.

Risposta. Si nega la maggiore: primo perchè il raziocinio non è deduzione di idee, ma di giudizii (65, 68, 69), e però il signor Tracy non ne ha conosciuto con esattezza la natura. Secondo, perchè ha confuso l'astrazione (quell'operazione, per cui la mente separa una qualità dal soggetto e formasi l'idea astratta (18)) con il raziocinio: colla prima operazione si formano, non si deducono le idee astratte, ed anche universali; colla seconda si deducono i giudizii, e non le idee, e però secondo questo autore il sorite non risulterebbe da giudizii, bensì da idee. Ma il sorite risulta dai giudizii. Dunque il sorite è ben di natura diversa da quello imma-

ginato dal signor Tracy. In terzo luogo il sorite è un compendio del polisillogismo, al quale si può ridurre, quando piaccia, come abbiamo ora dimostrato. Ma il polisillogismo è composto di sillogismi (97). Dunque il sorite è un composto di sillogismi compendiati. Ma il composto è meno semplice dei componenti. Dunque il sorite non è la più semplice espressione del raziocinio. Ma per essere il sorite un compendio di sillogismi è più facile trasgredire le regole della buona deduzione in esso che nel sillogismo, come è più facile sbagliare nelle cose molto complicate che nelle semplici. Dunque non è la più fedele espressione del raziocinio.

98. Si definisce 1.° il dilemma: 2.° se ne assegnano le leggi: 3.° e mostrasi che esso pure riducesi al sillogismo.

Esposizione della parte I. Il dilemma è un'argomentazione in cui amendue i membri di una proposizione disgiuntiva si adoperano a concludere. Con un dilemma Tertulliano mostrava ingiusta la legge di Traiano Imperatore, la quale comandava che i cristiani fossero condannati senza inquisizione. Eccolo: o i cristiani sono rei o sono innocenti: se rei, perchè divieti che siano inquisiti? se innocenti perchè dietro una semplice accusa li condanni?

Esposizione della parte II. Conclude primo quando la disgiunzione è compiuta. Per difetto di questa legge non conclude il seguente di Socrate: o l'anima dopo la morte del corpo non vive o vive una vita migliore della presente: se non vive dopo la morte, non si ha più nulla a patire: se vive, si avrà maggior felicità. Dunque la morte non è da temersi. Dissi *non conclude*, perchè la disgiunzione compiuta ha quattro membri: cioè, o l'anima non vive, o vive una vita eguale, o migliore, o peggiore. In secondo luogo conclude quando le conclusioni par-

ziali scendono necessariamente. Però è sbagliato questo: o tu governi bene, o governi male lo stato: se governi bene, spiacerai agli uomini, se governi male, spiacerai a Dio: dunque astienti dal prendere il governo dello stato. Non conchiude perchè il governare bene non mena necessariamente a dispiacere agli uomini, ma soltanto ad alcuni pochi cattivi e contro ragione, essendo il buon governo un bene comune dei più grandi. Conclude al fine quando non può ritorcersi. Per l'inosservanza di questa regola non conclude quel di Protagora il quale voleva costringere Evatlo a pagargli la somma pattuita, quando prese ad istruirlo: somma che si riduceva alla metà della mercede, che Evatlo avrebbe preso nel vincere la prima causa. Ma esso non difendeva mai per non pagare. Ecco come ragionava Protagora: o innanzi ai giudici tu vinci o perdi: se vinci tu mi pagherai in forza del patto: se perdi, tu mi pagherai in forza della sentenza dei giudici. Dunque di necessità tu avrai a pagarmi. A cui Evatlo rispose: o innanzi ai giudici io vinco, o perdo: se vinco non ti darò nulla in forza della sentenza dei giudici: se perdo non ti darò nulla in forza del patto. Dunque in nessun modo sarò necessitato a pagarti.

Esposizione della parte III. Si può sempre il dilemma ridurre ad un sillogismo condizionale, il cui conseguente è una disgiuntiva, come vi riduciamo, per forma di esempio, quello di Tertulliano: se il decreto di Traiano è giusto, esso o è tale perchè condanna i cristirni rei, o perchè condanna i cristiani innocenti: ma un decreto giusto non può condannare i cristiani rei non inquisiti, nè può condannare i cristiani innocenti. Dunque il decreto di Traiano è ingiusto.

99. Dobbiamo ora parlare delle cause, che rendono sofistica la deduzione, ossia formalmente falsa. Delle quali toccheremo le più principali. Diciamo dunque che il so-

fisma può nascere 1.° dall'abuso di voci aventi varia significazione: 2.° dall'argomentare dal senso composto al senso diviso e viceversa.

Esposizione della parte I. Una stessa voce può avere vario senso in diverse proposizioni, le quali ne determinano il valore, e può recare nel sillogismo più di tre termini. Nel seguente sillogismo: Pietro è uomo; ma l'uomo è specie; dunque Pietro è specie; il termine *uomo* nella minore esprime che Pietro è un essere reale fornito di animalità e di ragione, ossia esprime un'idea reale: e nella maggiore significa un'idea logica (19). Dunque vi ha quattro termini e non conchiude.

Esposizione della parte II. S'argomenta dal senso composto al senso diviso, quando dal non poter convenire insieme due attributi allo stesso soggetto si conchiude che non gli possono convenire neppure separatamente. Per atto di esempio chi dicesse: è assurdo che lavori colui il quale riposa: ma tu riposi: dunque non ti è possibile lavorare. Il sofisma è evidente. Si argomenta dal senso diviso al composto, quando dal convenire un predicato ad un soggetto separatamente da un altro si conchiude, che gli possa convenire unitamente, come se si dicesse: chi riposa può lavorare: ma tu riposi: dunque riposando puoi lavorare. Anche qui non vi ha bisogno di chiosa.

100. Il sofisma inoltre può nascere 1.° dall'assumere una causa falsa di un effetto per la vera: 2.° e dall'argomentare dalla parte al tutto, dall'individuo alla specie e da questa al genere.

Esposizione della parte I. Può un effetto essere attribuito ad una causa diversa da quella da cui procede, e allora non si conchiude, come chi dicesse l'ubbriachezza è cattiva: ma è il ber vino che produce l'ubbriachezza: dunque il ber vino è cattivo. Non è il ber vino, ma il berne fuor di misura, che produce l'ubbriachezza.

Esposizione della parte II. Non per deduzione, ma soltanto per legittima induzione s'inferisce dal particolare all'universale (67), come tra breve diremo: e però chi fa diversamente commette dei sofismi, quali sono i seguenti: i giudici A, B, C, vendono la giustizia: dunque tutti i giudici vendono la giustizia. I filosofi A, B, C sono turbolenti: dunque tutti i filosofi sono turbolenti. Questa maniera di sofismi è comunissima anche nel volgo, e non rare volte dannosissima; perchè attribuendosi alla classe i difetti degli individui, si viene a infamare la classe stessa, contro la buona logica, la verità e la giustizia.

101. Nasce ancora il sofisma 1.° dall'ignoranza di elenco: 2.° e dalla petizione di principio.

Esposizione della parte I. Questa falsa guisa di sillogismo si fa quando, o non bene appreso, o abbandonato lo stato della quistione, si prova o si confuta una proposizione ben diversa dalla proposta. La morte, diceva Epicuro, non è un male pell'uomo: poichè avanti che sia venuta, essa ancora non è, e in tale ipotesi essa è un male che non è, cioè, nulla: dopo che è venuta, non ci può recar danno, perchè non siamo più noi. Ma la quistione era: comunemente si muore egli senza soffrire gravi dolori di corpo, e afflizioni di spirito? No certo. Ma tutto questo è un male. Dunque la morte ci apporta un male, e quindi può sotto tale riguardamento dirsi un male. Incontrasi quando i disputanti non s'intendono.

Esposizione della parte II. Petizione di principio si fa allora che o con la stessa parola o in parole diverse si assume qual principio di dimostrazione la tesi da dimostrarsi. Così chi asserisse indipendentemente dall'esperienza che l'aria è grave, e ne recasse in prova che è pesante, farebbe una petizione di principio, perchè le due proposizioni: l'aria è grave: l'aria è pesante: diffe-

riscono più nei termini che nella sostanza, e chi nega la prima negherà anche la seconda. Se a chi asserisse che: l'aria è grave perchè è pesante, si domandasse il perchè asserisce che l'aria è pesante, e rispondesse che è pesante perchè è grave, egli allora tenterebbe di provare una proposizione dubbia, per un'altra dubbia, facendo un giro, il quale è appellato circolo vizioso. Del pari cadrebbe in un circolo vizioso chi dopo avere asserito che l'anima sopravvive alla dissoluzione del corpo, perchè non può morire, desse per ragione di quest'ultimo che l'anima è immortale. Si vede che il circolo vizioso inchiude la petizione di principio, ma questa non inchiude quello. Questi sofismi non sono rari anche nei dotti. Non proseguiamo a svelare le altre fallacie, siccome facili a conoscersi, e per conseguente immeritevoli di speciale menzione.

DISCUSSIONE XIII.

DELL'INDUZIONE

102. Si definisce 1.° l'induzione: 2.° la quale può essere affermativa e negativa.

Esposizione della parte I. L'induzione è quel raziocinio col quale la mente deriva un giudizio universale non ancor noto da un giudizio già noto comprendente i particolari, come risulta da quanto è stato detto altrove (67).

Esposizione della parte II. L'induzione è affermativa o negativa secondochè ha il conseguente, giudizio mediato, affermativo o negativo. Ma il giudizio mediato può essere soltanto affermativo o negativo, come ogni altro giudizio (35). Dunque l'induzione può essere affermativa o negativa.

103. Se ne espone 1.° la formola generale: vale a dire: *ciò che è, o non è predicato di tutti i particolari, è o non è predicato dell'universale:* 2.° la qual formola è un giudizio analitico immediato.

Esposizione della parte I. L'induzione seguente, essendo affermativa e negativa rappresenta in sè la natura universale dell'induzione. L'età bambina, adolescente, giovanile, virile, senile e decrepita è o non è avente dei mali: ma ogni età dell'uomo è le età particolari or noverate: dunque ogni età dell'uomo è o non è avente dei mali. Ma questa induzione, altro non è che la rammentata formola generale particolareggiata; perocchè il termine complesso *avente dei mali*, è o non è predicato di

tutti i particolari, cioè dell'*età bambina, adolescente, giovanile, virile, senile e decrepita. Le età particolari, or noverate* sono il predicato del termine universale *ogni età dell'uomo.* Dunque il termine *avente dei mali* è o non è il predicato del termine universale *ogni età dell'uomo.* Concludesi quindi che la formola generale dell'induzione è espressa dalla sopraccennata formola.

Esposizione della parte II. Essa è evidente per ciò che è stato detto innanzi (41), e qui non occorre aggiungervi altro.

104. Si mostra 1.° la necessità di un'altra formola: 2.° la quale è la seguente: ciò che è, o non è predicato costante e uniforme dei particolari è o non è predicato dell'universale: 3.° ed è un giudizio analitico.

Prova della parte I. Per concludere all' universale colla formola precedente è necessaria la numerazione di tutti i particolari. Ma pochissimi sono i casi di compita numerazione e infiniti quelli della numerazione incompiuta. Dunque quella formola poco o nulla giova. Egli è mestieri pertanto di un'altra che ai casi anche non noverati si estenda o supplisca.

Prova della parte II. Per la seconda formola è solamente necessario che io sappia che una cosa è o non è predicato costante e uniforme dei particolari affine di conchiudere che è o non è predicato dell'universale. Ora sono senza numero i casi, nei quali conosciamo che una data cosa è o non è predicato costante e uniforme dei particolari: p. e., predicato costante e uniforme dell'acqua è il bagnare, del fuoco il riscaldare, del ghiaccio l'affreddare, del pane e del vino l'alimentare, del grave libero il cadere, e mille altri. Dunque sono innumerevoli i casi, nei quali dall'incompiuto novero dei particolari possiamo con la predetta formola concludere all'universale.

Prova della parte III. E in primo luogo *predicato*

costante e uniforme dei particolari è cosa avente soggetto costante e uniforme nei particolari: ora ciò è lo stesso che essere comune ai particolari, ossia è lo stesso che essere universale (21). Dunque il dire predicato costante e uniforme dei particolari è dire predicato dell'universale e la mentovata formola è un giudizio analitico. In secondo luogo un predicato non può convenire per modo costante e uniforme a un numero tragrande di particolari se non in forza della natura loro fisica comune e sostanziale specifica, o in forza, della loro natura individuale, o di qualche influenza esterna, come di situazione, di luogo, di tempo, d'azione di altri esseri circostanti. Ma il terzo membro è falso, perchè tale influenza essendo varia come varie sono le situazioni, i luoghi, i tempi, e gli esseri circostanti colle loro azioni danno di necessità incostante e vario il predicato. È falso pure il secondo membro; perchè le nature individui sono varie, come gl' individui stessi e danno incostante e vario il predicato. Dunque un predicato costante e uniforme dei particolari non può lor convenire che in forza della loro natura fisica comune e sostanziale specifica. Ma il dire che un predicato conviene ai particolari soltanto in forza della loro natura fisica, comune, sostanziale specifica è dire che ha un soggetto affatto universale. Dunque ciò che è o non è predicato costante e uniforme dei particolari è o non è predicato dell'universale, e quindi scorgesi anche che è un giudizio analitico.

105. Da quest' ultima dimostrazione nascono i principii che mostrano quando un predicato conviene ai particolari in forza della natura loro specifica. Con ciò sia chè 1.° noi saremo certi che non conviene loro in forza della natura individuale, quando l'osserveremo costante e uniforme in individui moltissimi della specie, ed anche del genere o medesimo o diverso: la quale ultima cosa

può anche tornare utilissima per conoscerne la minore o maggiore universalità. Così il Volta dopo avere scoperto che il contatto del rame collo zinco svolge elettricità estese le sue esperienze non solo agli altri metalli, ma ancora ad altre sostanze moltissime con felice risultato. 2.° Saremo sicuri che non conviene loro in forza del sito, del luogo e del tempo, quando l'osserveremo costante e uniforme in siti, luoghi e tempi diversissimi. 3.° Saremo sicuri che loro non s'addice in grazia dell'azione degli esseri circostanti, quando l'osserveremo costante e uniforme, benchè sieno gli oggetti circostanti cambiati. 4.° Molto più certi saremo quando non solo l'osservazione, ma ancora la sperienza ce lo mostrerà costante e uniforme. Chiamasi osservazione la semplice ma esatta percezione o intuizione dei fatti (44, 45, 46), quali ce li presenta la natura operante da sè: chiamasi sperienza l'intuizione dei fatti, che natura presenta sotto l'azione dell'arte umana. Tuttavia la seconda espressione si usa psicologicamente per la prima. Chi intuisce la scintilla elettrica scagliantesi da una nube all'altra osserva: chi intuisce la scintilla elettrica scagliantesi dal conduttore della macchina alla nocca del dito appressato, sperimenta. In tali condizioni le cause accidentali mentovate sono ancor più rimosse specialmente quando gli sperimenti sono variati sì rispetto al luogo, al tempo e ai corpi circostanti, e sì rispetto ai processi diversi coi quali si conducono. Ora quando siamo certi di tutto ciò, siamo pur certi che il predicato conviene ai particolari in forza della sola natura loro specifica universale. Dunque siamo anche certi che tal predicato conviene all'universale.

Nulla diremo intorno all'utilità dell'induzione; poichè ognuno discerne che essa è tanto utile, quanto l'avere il mezzo di universaleggiare i giudizii sintetici, i quali per sè sono particolari (38).

DISCUSSIONE XIV.

DELLA NATURA E DEI PRINCIPII GENERALI DEL METODO FILOSOFICO

106. Si dà 1.° la definizione: 2.° e la divisione del metodo filosofico.

Esposizione della parte I. Metodo filosofico val quanto via breve e sicura di acquistare la filosofia; come metodo scientifico vuol dire via breve e sicura di acquistare la scienza. Ora la filosofia s'acquista per raziocinio (15). Dunque il metodo filosofico è quella via breve e sicura, cui segue la mente col raziocinio per arrivare ad ottenere la filosofia.

Esposizione della parte II. Tutto ciò da cui una cosa o un oggetto in qualche modo procede, ne è principio in proporzione. Laonde principio del conseguente è l'antecedente; del particolare dedotto l'universale: dell'universale indutto il particolare: dell'effetto e del fenomeno la cagione: del composto i componenti; e del tutto le parti. Ora o la mente parte col raziocinio dall'antecedente, dall'universale, dalla cagione, dai componenti e dalle parti e termina al conseguente, al particolare, all'effetto e al fenomeno, al composto e al tutto, e allora il metodo si chiama sintetico o compositivo: ovvero tiene la via contraria, andando cioè, dal conseguente all'antecedente; dal particolare all'universale, dall'effetto e dal fenomeno alla cagione, dal composto ai componenti, dal tutto alle parti, e allora il metodo si denomina analitico o risolutivo. Dunque il metodo filosofico è sintetico e analatico.

107. Si trae quindi che operazioni dell'analisi sono 1.° l'astrazione, la definizione, e l'induzione: 2.° e della sintesi il giudizio, il sillogismo, e la classificazione.

Avvertasi che le operazioni mentali sono analitiche o sintetiche secondochè inchiudono scomposizione o composizione.

Prova della parte I. L'astrazione risolve l'oggetto nel soggetto e nel predicato e dal concreto e dal particolare rimonta all'astratto e all'universale: la definizione scompone il definito nei costitutivi e nei proprii: l'induzione scevera e cava dai particolari l'universale. Ora queste tre operazioni inchiudono scomposizione. Dunque esse sono analitiche.

Prova della parte II. Il giudizio unisce in sè due idee: il sillogismo, deducendo il particolare dall'universale, determina questo e rende meno semplice: la classificazione unisce i particolari nell'universale (74). Ora queste tre operazioni importano in sè composizione. Dunque esse sono sintetiche.

108. Indi consegue 1.° che il metodo filosofico puramente scompositivo o analitico è assurdo: 2.° che si dice metodo analitico o sintetico secondochè o parte dal tutto, dal composto e dai fatti particolari, e riesce alle parti, ai componenti e all'universale, tiene la via opposta: 3.° che andò nel falso Condillac, eliminando la sintesi.

Prova della parte I. Il metodo filosofico non può stare senza il raziocinio (106). Ma questo in primo luogo inchiude sintesi e analisi: giacchè è deduzione e induzione (67), operazioni l'una della sintesi e l'altra dell'analisi (107). In secondo luogo la deduzione abbisogna dell'astrazione, perchè parte dai principii universali, i quali ne formano anche l'essenza generale: quindi non può stare deduzione senza analisi. L'induzione poi inchiude per non dir altro il giudizio, operazione sintetica

e però non può stare senza la sintesi. Il metodo filosofico dunque non può essere puramente analitico.

Esposizione della parte II. Da ciò che è detto si vede che quando dicesi una trattazione filosofica esser fatta con metodo analitico o sintetico, non vuolsi già esprimere che nel primo caso sienosi escluse affatto le operazioni della sintesi, e nel secondo le operazioni dell'analisi, il che è assurdo; ma soltanto che nel primo caso il processo filosofico è dal tutto alle parti; dal composto ai componenti, dai particolari all'universale; e che nel secondo il processo è in senso contrario. Il primo dicesi metodo d'invenzione, l'altro d'insegnamento.

Esposizione della parte II. Per Condillac l'analisi è quel metodo, che decompone l'oggetto conosciuto confusamente per quindi ricomporlo. « Questa decomposi» sione (analisi) non si fa, egli dice, se non perchè un » solo istante non basta ad istudiare tutti quegli og» getti. Ma non li decomponiamo che per ricomporli. » Ora il decomporre è analisi: il ricomporre è sintesi. Dunque anche secondo il citato autore nel metodo filosofico l'analisi è ordinata alla sintesi. Come dunque senza contraddizione potè bandir la croce addosso a quest'ultima?

109. Il metodo filosofico 1.° parte necessariamente da verità per sè note: 2.° ed è assolutamente assurdo il pretendere di dimostrare tutto.

Prova della parte I. Il metodo filosofico è la via breve e sicura di acquistare col raziocinio la filosofia, la quale è scienza (10). Ma la via di acquistare la scienza comincia da verità per sè note poichè è dedotta da queste (8). Dunque il metodo deve di necessità partire da verità per sè note. Più. Il raziocinio tiene la via dalle verità immediate o per sè note alle mediate e non note per sè (65). Ma il metodo guida alla filosofia mediante

il raziocinio (106), come abbiamo detto. Dunque gli è forza cominciare dalle verità per sè note.

Prova della parte II. Dimostrare rigorosamente parlando significa rendere note o evidenti verità mediate per le immediate o note per sè (3). Ora il supporre di dimostrare tutto è porre che ogni verità sia mediata e nessuna immediata. Dunque il pretendere di dimostrare tutto è pretendere di rendere evidenti le verità mediate senza le immediate. Ora ciò è assurdo e contraddittorio. Dunque assurdo e contraddittorio è il pretendere di tutto dimostrare. In altri termini dimostrare vuol dire rendere evidenti le verità mediate per le immediate: ma se tutto è dimostrabile rigorosamente, tutto è verità mediata ed è esclusa ogni verità immediata, cioè il mezzo unico di dimostrare: dunque se tutto è dimostrabile non è possibile aver mezzo di dimostrazione. Dunque il dimostrare tutto è assolutamente assurdo. È quindi un' assurdità assoluta il negare che vi sieno verità indimostrabili, cioè tali che sieno per sè note, e capaci di rendere evidenti altre che nol sono. Ma affinchè le cose or dette e le altre che appresso seguiteranno acquistino la maggior luce possibile è di favellare della dimostrazione.

110. Si definisce 1.° la dimostrazione: 2.° se ne assegnano le diverse specie: 3.° e si fa vedere che delle verità immediate non può nè deve darsi che dimostrazione esplicativa.

Esposizione della parte I. Dicesi dimostrazione un'argomentazione fornita di proposizioni necessariamente (o per modo assoluto o ipotetico) ed evidentemente vere. La dimostrazione sola pertanto dà la conclusione che è cognizione certa ed evidente, e quindi sola ingenera la scienza (8). Se l' argomentazione è fornita di proposizioni solamente probabili non è dimostrazione, nè dà scienza.

Esposizione della parte II. La dimostrazione o rende

7

evidente il nesso che lega il predicato col soggetto della sua conclusione, oppure rende soltanto evidente essere assurdo che al detto soggetto non convenga il predicato, recando all' evidenza la falsità della contraddittoria. Nel primo caso la dimostrazione è diretta, e indiretta nell' altro. La dimostrazione può rendere evidente o il nesso prossimo, o il remoto. Chi volesse dimostrare, che Dio è eterno, direttamente al primo modo, direbbe così: ciò che è immutabile non ha cominciato nè può cessare di esistere: ma ciò che non ha cominciato nè può cessare di esistere dicesi eterno: dunque ciò che è immutabile è eterno. Ma Dio è immutabile. Dunque Dio è eterno. Chi volesse dimostrare la stessa cosa al secondo modo direttamente direbbe così: ciò che è improdotto, è eterno: ma Dio è improdotto: dunque Dio è eterno. Chi volesse con dimostrazione indiretta rendere evidente la stessa proposizione direbbe: se Dio non è eterno, esso è prodotto; ma ripugna che sia prodotto, essendo esso improdotto. Dunque Dio è eterno. La dimostrazione indiretta rende evidente e certa la conclusione senza porre in mostra il nesso intrinseco il quale lega il predicato col soggetto: la diretta fa l' uno e l'altro.

La dimostrazione inoltre o rende evidente l'effetto per la causa (e qui s'intende l'efficiente, la materiale, la formale e la finale) e chiamasi *a priori:* o rende evidente la causa per l'effetto e dicesi *a posteriori*. Dà un esempio della prima chi dalla sapienza del Facitore del mondo prova che è ordinato: e chi dal mondo contingente e prodotto prova l' esistenza della sua cagione da un esempio della seconda.

Avverti: a chi ti dicesse, che ogni dimostrazione deve darsi per le cause, risponderai che la dimostrazione deve darsi per le cause o dell' essere, o della cognizione: ma la cognizione dell' effetto è cagione della co-

gnizione della causa, essendo l'effetto non altro che *avente causa.* Dunque può darsi anche per l'effetto.

Esposizione della parte III. Le verità immediate non si ponno senza contraddizione, generalmente parlando, dimostrare, perchè la dimostrazione le inchiuderebbe e si farebbe una petizione di principio (104); e però sarebbe il tentare l'impossibile (109). Non si debbono dimostrare, perchè la dimostrazione non fa che rendere certe ed evidenti le verità che tali non sono per sè stesse. Ma le verità di cui parliamo, sono certe ed evidenti per sè: dunque non la ponno ricevere, ed è quindi inutile e ridicolo il volerla dare, come è inutile e ridicolo il voler rendere certo il certo ed evidente l'evidente. Tutt' al più ponno dimostrarsi esplicativamente, cioè risolvendole nel principio della contraddizione, che esse contengono (41, 42), come in altro luogo venne spiegato (48). Il che vale lo stesso che dimostrarle indirettamente, cioè far vedere essere una contraddizione la loro falsità.

111. Di qui apparisce qual sia il criterio del vero 1.° rispetto alle proposizioni immediate: 2.° rispetto alle mediate.

Esposizione della parte I. Un indizio che ci assicuri della verità, o della falsità delle proposizioni è detto criterio del vero. Ma questa certezza delle proposizioni immediate nasce dall' evidenza (4) immediata (41, 42), appoggiata al principio della contraddizione (5), ossia dal vedere chiaramente essere una manifesta contraddizione la loro falsità (110). Dunque delle proposizioni immediate il criterio del vero è l'evidenza immediata.

Esposizione della parte II. Nelle proposizioni mediate poi questa certezza nasce dall' evidenza mediata, ossia dal vedere chiaramente essere una contraddizione manifesta che sia falso il conseguente e vero l'antecedente col quale si vede immediatamente identico (70) e for-

mante una proposizione identica e inchiudente il principio della contraddizione (73). Dunque il criterio del vero rispetto alle proposizioni mediate è l'evidenza mediata. Non ci fermiamo a recare le varie opinioni intorno a questa materia perchè l'importanza del soggetto non ci compenserebbe il tempo perdutovi.

112. Le verità per sè note da cui piglia le mosse il metodo, sono 1.° i giudizii analitici universali: 2.° e i giudizii sintetici.

Prova della parte I. Il metodo segue la via del raziocinio (109). Ma il raziocinio tanto che sia deduzione (69), quanto che sia induzione (103) piglia le mosse da principii analitici universali. Dunque anche il metodo. Inoltre il metodo move dalle verità per sè note (109): ma gli analitici immediati sono non pur noti per sè, ma ancora più noti per sè di ogni altra verità e universali poichè essi sono tali per natura (41). Dunque da essi deve movere il metodo.

Prova della parte II. I giudizii empirici immediati sono anch'essi per sè noti: dunque da essi pure deve movere il metodo. Più. La conclusione non dà scienza reale se non discende almeno da una premessa empirica; poichè se le premesse sono amendue pure, la conclusione è pura (72), non avendo un giudizio puro valore reale che ipoteticamente (40). Ma la filosofia è scienza reale, avendo oggetto reale (10). Dunque deve scendere da premesse per sè note analitiche e empiriche, ossia da raziocinio misto. Ma il metodo segue il raziocinio. Dunque deve partire da verità per sè note analitiche ed empiriche.

113. Laonde consegue che deve partire da oggetti astratti e universali e da oggetti concreti e particolari esistenti per sè noti.

Prova. Il giudizio importa l'oggetto giudicato, poichè è cognizione ed ogni cognizione è oggettiva (1). Ma il me-

todo deve partire da giudizii per sè noti analitici, ossia astratti e universali, e empirici ossia concreti e particolari. Dunque deve partire da oggetti corrispondenti per sè noti.

114. Si mostra 1.° che non deve rigettarsi, secondo metodo, alcuna verità per sè nota: 2.° che è assurdo lo scetticismo: 3.° che è una pazzia: 4.° e s'indica la via di confutar gli scettici.

Prova della parte I. Primo, ogni verità nota per sè serve al raziocinio. Ma il raziocinio serve al metodo (106). Dunque ogni verità per sè nota serve anche al metodo. Non vi ha ragione di rigettar l'una e ritener l'altra essendo tutte note per sè nelle rispettive loro categorie. Terzo, o si rigettano sì fatte proposizioni perchè vere o perchè false: non perchè false essendo ripugnante che il vero evidente sia falso: non perchè vere, poichè essendo il vero evidente l'oggetto dell' intelletto, ripugna che quando gli è proposto come tale, non l'apprenda e non vi aderisca. Dunque è ripugnante all'intelletto il rigettare qualunque verità per sè nota.

Prova della parte II. Scetticismo vale presso i filosofi, lo stesso che dubbio di poter afferrare la verità, e chi professa questo dubbio, scettico si domanda. Esso può definirsi: una disposizione della mente nata dall'esame delle facoltà conoscitive conducente a stabilire, nulla potersi speculativamente sapere con certezza. Dal che apparisce essere effetto di esame, val quanto dire, di studio e di ragionamento, e non di natura, e però potersi trovare teoreticamente anzichè praticamente presso alcuni filosofi, ma non mai presso il genere umano. I principali scettici fra gli antichi furono Pirrone, e Sesto Empirico, e fra i moderni sono noverati Bayle, Hume, Kant e Fichte. Ma questi ultimi due giunsero allo scetticismo, come a finale risultato dei loro sistemi. Dicemmo che lo scetticismo è assurdo. E imprima gli scettici

dubitano della verità speculativamente; in pratica hanno le stesse convinzioni degli altri uomini. Ma le stesse facoltà hanno per oggetto il vero speculativo e il vero pratico. Dunque le stesse facoltà per gli scettici, colgono il vero pratico, ma non lo speculativo. Ora non vi ha criterio più valido per il primo, che pel secondo; essendo il sapere del volgo o la filosofia volgare identica con la dottrinale (11). Dunque devono dubitare d'ogni vero, o di nessuno. Ma essi nol fanno. Dunque si contraddicono. In secondo luogo per venire a conchiudere al dubbio universale adoprano il raziocinio, e quindi suppongono vera e certa la conclusione, le premesse, veraci le facoltà ragionativa e giudicativa. Ma lo scetticismo esclude la certezza d'ogni verità. Dunque è contraddittorio. In terzo luogo gli scettici dicono che noi non apprendiamo oggetti, ma solo apparenze: ora ciò vuol dire che essi ammettono esservi il soggetto che apprende e le apparenze apprese: ammettono che vi sono delle facoltà di conoscere, che vi è un soggetto conoscente ingannato, illuso; e che vi sono delle apparenze e degli inganni. Dunque gli scettici dubitando d'ogni verità, non ponno dubitare d'ogni verità e si contraddicono. In quarto luogo il dubitare di tutto suppone vera l'esistenza del soggetto dubitante, e vera l'esistenza del dubbio. Ma il dubbio che suppone qualche verità non è il dubbio di ogni verità. Dunque lo scetticismo è, e non è il dubbio d'ogni verità, ed è per conseguente contraddittorio ed assurdo. In fine rigettano tutte le verità anche note per sè, cioè il vero certo ed evidente per sè. Ma ciò non ponno fare se non supponendo certo ed evidente per sè il dubbio universale; poichè se ciò non è certo ed evidente, il loro sistema è dubbio e lo devono dimostrare, e quindi porre come certe ed evidenti per sè altre verità. Dunque lo scetticismo dubita di tutte e non di tutte le verità e però è contraddittorio e assurdo.

Prova della parte III. Lo scettico dubitando di tutto, deve dubitare in forza del sistema anche dell'esistenza del suo pensiere e di sè stesso, cioè non può essere consapevole di sè, poichè la consapevolezza inchiude certezza: inoltre egli è necessitato a sragionare perpetuamente, perchè è necessitato a perpetuamente contraddirsi, il che tocca il massimo dello sragionare. Ora questo è appunto quello stato dell'uomo infermo di mente detto pazzia. Lo scetticismo è dunque una pazzia. Potrà dunque lo scetticismo aver nome di filosofia e di filosofi gli scettici? È questo il risultato naturale della filosofia inquisitiva o critica.

Esposizione della parte IV. Lo scettico o concede esservi alcuna cosa di certo, come per forma d'esempio, la veracità della percezione psicologica o della coscienza della giudicativa e ragionativa, o non concede nulla. Se concede qualcosa, cioè quanto basta a ragionare si può da quanto concede condurre di verità in verità quando dimostrando direttamente o indirettamente e quando dissipando le ombre dei dubbi e delle difficoltà, fino ad abbracciare l'intero corpo della dottrina filosofica e quindi alla piena e compiuta guarigione. Laddove poi nulla conceda, ma tutto rechi al dubbio, non può con lui disputarsi, essendochè ogni conclusione certa ed evidente non si trae che da premesse necessariamente ed evidentemente vere (110), ed è assurdo il pretendere di dimostrar tutto (109).

115. Lo scopo dunque della filosofia 1.° è di rendere evidente il non evidente: 2.° per mezzo di principii comuni al genere umano: 3.° e questi sono i principii analitici universali e sintetici, da cui deve partire il metodo filosofico.

Prova della parte I. La filosofia non può aver altro movimento nè altro termine e scopo che quello del metodo e della dimostrazione (109, 110). Ma questa ha per

termine del suo movimento, che fa dalle premesse alla conclusione, il rendere evidente la medesima conclusione, che prima tale non era (110). Dunque scopo della filosofia è il rendere evidente il non evidente, vale a dire, il suo scopo è cercar le cause o i principii della certezza. Ciò anco si dimostra dall'essere questo lo scopo di ogni scienza (8). Ma la filosofia è scienza (10). Dunque ha il predetto scopo. In fine ciò risulta dalla differenza della filosofia volgare e dottrinale. Questa ha per iscopo di rendere chiara distinta e compiuta la serie delle notizie possedute da quella in modo oscuro, confuso e incompiuto e di prolungare la medesima serie indefinitamente (11), ma sempre fornita delle stesse doti. Ora la cognizione compiuta è l'evidente, poichè oltre l'evidenza non può andarsi. Dunque la filosofia ha per iscopo di rendere evidente ciò che non lo è.

Prova della parte II. La filosofia dottrinale è in sostanza identica con la volgare, anzi quella è il perfezionamento di questa (11). Ma questa nasce dai principii comuni al genere umano. Dunque da essi deve nascere anche quella. Inoltre essa è invariabilmente la scienza che ha l'uomo dei supremi principii del conoscere dell'essere e dell'operar delle cose (10): ma ciò vuol dire che è la scienza specifica o comune per natura a tutto il genere umano. Dunque deve originarsi dai principii comuni per natura a tutto il genere umano.

Esposizione della parte III. Il metodo filosofico deve partire da quei principii, da cui sgorga la filosofia; poichè questa è la sua meta, e quelli il cominciamento (106, 109). Ma la filosofia sgorga dai principii comuni ricordati. Da quelli deve dunque partire il metodo filosofico. E infatti ove non partisse dai principii comuni, terminerebbe a una scienza non comune a tutti gl'intelletti umani, cioè a una filosofia che non sarebbe propria del genere umano, benchè per altro fosse vera.

DISCUSSIONE XV.

DEI PRINCIPII COMUNI AL GENERE UMANO.

116. È indubitata 1.° la esistenza di giudizii comuni al genere umano: 2.° i quali sono immediati analitici e e sintetici e mediati: 3.° e pronunciati per una facoltà detta *senso comune*.

Prova della parte I. Per giudizii comuni al genere umano intendiamo quel gruppo di verità, conservatesi costanti, uniformi e comuni a tutti gli uomini giunti all'uso di ragione in ogni nazione e in ogni tempo. Questo gruppo di giudizii è la Filosofia volgare costante, uniforme e comune a tutti gli uomini giunti all'uso di ragione in tutte le nazioni e in tutti i tempi. Ora la Filosofia volgare così condizionata esiste: primo, perchè avendo tutti gli uomini lo stesso intelletto specifico, ossia la stessa facoltà specifica di giudicare e ragionare, giunti all'uso di ragione non ponno non avere gli stessi giudizii immediati e mediati specifici, cioè costanti, uniformi e comuni; secondo, perchè il fatto mostra che presso ogni popolo e in ogni tempo si mantennero e mantengono costanti, uniformi e comuni i seguenti: niuna cosa può insieme essere e non essere: il tutto è maggior della parte: l'effetto ha una causa: tendi al bene, all'ordine, alla giustizia: fa agli altri quello che desideri sia fatto a te: Dio deve adorarsi: io esisto: esistono altri uomini: esiste il mondo: esiste Dio suprema causa del mondo; e cento altri. Dunque l'esistenza dei giudizii comuni è indubitata.

Prova della parte II. Tutti gli uomini giunti all'uso di ragione hanno spedita la facoltà specifica di giudicare immediatamente e mediatamente. Ma ciò è lo stesso che dire aver tutti gli uomini facoltà spedita di far giudizii immediati, i quali sono analitici e sintetici (39), e di farne dei mediati. Dunque i giudizii comuni sono immediati analitici e sintetici e mediati. Della prima classe parecchi sono: niuna cosa può insieme essere e non essere: il tutto è maggiore della parte; l'effetto è avente causa; tendi al bene. Della seconda gli altri: io esisto: esistono altri uomini: esiste il mondo. Della terza questi altri: esiste Dio causa suprema del mondo: Dio deve adorarsi l'uomo deve tendere all'ordine, alla giustizia, alla virtù: i superiori sono da ubbidire: ogni grave libero cade: ogni fuoco scalda: ogni pane alimenta, ed altri. I soli immediati sono in rigore detti principii.

Esposizione della parte II. Il potere di fare cotali giudizii importa una facoltà di farli detta *senso comune*. Ma questa facoltà è specifica e comune a tutti gli uomini. Dunque il senso comune altro non è che la facoltà di giudicare e di ragionare non individuale ma specifica, costante, uniforme e comune a tutti gli uomini, e come altri dice: la stessa natura razionale umana.

117. Si dimostra 1.° che l'intelletto in quanto giudica e in quanto ragiona basta a spiegare tutti i giudizii del senso comune senza bisogno d'altra facoltà: 2.° e che il senso comune, inteso al modo nel quale spiegollo Tommaso Reid e la sua scuola scozzese, è assurdo.

Prova della parte I. Ogni giudizio del senso comune esprime il comune del soggetto col predicato (35, 36). Ora l'essere comune non è oggetto sensibile, ma intelligibile (27). Dunque ogni giudizio esibisce un oggetto intelligibile. Ora ogni intelligibile è oggetto dell'intelletto o in quanto giudica o in quanto ragiona. Dunque l'intel-

letto in quanto giudica e ragiona basta a spiegare tutti i giudizii del senso comune senza bisogno d'altra facoltà.

Prova della parte II. Questo filosofo con la sua scuola per senso comune intende un istinto cieco o una facoltà diversa dall'intelletto, per la quale sono necessitati gli uomini a proferire così fatti giudizii indipendentemente dall'identità dell'idee, dall'esperienza e dal ragionamento, e li distribuì in necessarii e contingenti. Ma in questi giudizii o si vede che il soggetto è o non è il predicato, oppure non si vede. Se non si vede non vi ha giudizio (35). Se poi si vede domandasi se veggasi qual è in sè o no. Se non si vede qual è in sè, il giudizio è necessariamente falso (2). Dove poi si vegga, non può altrimenti vedersi che immediatamente o mediatamente (39). Se si vede immediatamente, o si scorge identico, o unito soltanto al predicato nel fatto concreto, non essendovi nei giudizii sintetici immediati particolari altro che il fatto concreto, ossia il soggetto. Nel primo caso si ha l'evidenza metafisica, e nell'altro la fisica. Se si vede mediatamente, allora si apprende che il soggetto è o non è il predicato per raziocinio (39). Dunque è assurdo che i giudizii del senso comune vengano pronunziati indipendentemente dall'evidenza immediata, dall'esperienza e dal raziocinio. Inoltre se la mente è necessitata a vedere che un soggetto non può non essere tale o tal altro predicato, o essa è necessitata da impulso o motivo soggettivo od oggettivo (1); poichè il necessitato importa il necessitante, come l'effetto importa la causa. Ora nel solo caso che il motivo sia oggettivo la mente può essere certa che il soggetto è tale o tal altro predicato e non altrimenti, poichè nel primo caso potrà dire al più : sono necessitata a dire così: ma non potrà dire: la cosa è così; la cosa non può essere diversamente, non vedendo alcuna ripugnanza nè assoluta nè ipotetica nell'oggetto a

non potere essere altrimenti. Questo lo può pronunziare soltanto nel secondo caso. Dunque nel solo caso che il motivo sia oggettivo può la mente esser certa che il soggetto è tale o tal altro predicato in sè stesso. Ma la scuola ricordata non riconosce altro motivo che soggettivo. Dunque tutti i giudizii del senso comune sono oggettivamente incerti e quindi la sua dottrina fonda il dubbio intorno alla realtà, cioè la filosofia critica di Kant.

118. Havvi, dicono i sostenitori della scuola di Reid, havvi dei giudizii non possibili ad aversi per evidenza immediata, ma solo per raziocinio, comuni anche al volgo che di raziocinio non conosce nulla. Dunque havvi una facoltà diversa dall'intelletto, per cui tali giudizii si formano.

Risposta. L'obbiezione in sostanza è questa: il volgo ignora il raziocinio; dunque non li può avere per raziocinio. Distinguesi l'antecedente: il volgo ignora il raziocinio, cioè non ne ha cognizione compiuta come il logico, si concede; non ne ha una cognizione incompiuta bastevole alle prime deduzioni, si nega. Se non avesse tal cognizione non avrebbe facoltà spedita di ragionare e quindi non sarebbe arrivato all'uso di ragione: la quale cosa è contro l'ipotesi, poichè noi parliamo di uomini giunti all'uso di ragione. Inoltre per condurre dai principii le prime illazioni non vi ha molta difficoltà specialmente dove si consideri che l'identità tra l'antecedente e il conseguente è una verità immediata (70).

119. Istanza. Ma se li traesse dal raziocinio, il volgo ne saprebbe spiegare agli altri la provenienza. Ora non sa spiegarne la provenienza agli altri: dunque non li trae dal raziocinio.

Risposta. Distinguo il conseguente della condizionale: ne saprebbe spiegare agli altri la provenienza, se ne avesse compiuta cognizione, si concede: se non ne

ha compiuta cognizione, suddistinguesi: non potrà spiegarne agli altri la provenienza in modo chiaro; si concede ancora: non potrà capirla esso almeno nel grado necessario a poterne fare la deduzione, si nega. Quindi concessa la minore, nego il conseguente. Affine di poter spiegare ad altrui la derivazione della conclusione è gran mestieri conoscere le parti del raziocinio, e le mutue loro relazioni con chiarezza e distinzione e saperne anche i nomi, come avviene della spiegazione di qualunque altra cosa. Ma per acquistare simigliante cognizione è bisogno d' impiegarvi riflessione lunga, sottile e ponderata (11), cioè lo studio che vi fanno sopra i logici: il che il volgo non può fare e però non è capace di spiegare ad altrui il raziocinio almeno in modo chiaro. Ma per poterlo fare basta che abbia la facoltà ragionativa spedita, e per capire la provenienza del conseguente dall'antecedente in modo da poterne fare la illazione, è d'avanzo che scorga la identità del primo col secondo, il che non è difficile essendo una verità immediata.

120. Altra Istanza. Se non si conoscono le parti del raziocinio, non si possono mettere insieme per formarlo. Ma il volgo, come ora si è detto, non le conosce. Dunque non le può mettere insieme per formare il raziocinio.

Si risponde alla maggiore. Primo, se essa contenesse una difficoltà vera contro il raziocinio, la conterrebbe anco contro il giudizio. Secondo, farebbe d'uopo dire che una facoltà avanti di produrre il suo atto deve imparare a farlo. Il che vuol dire che la facoltà è un potere che non può. Terzo, per istudiare il raziocinio bisognerebbe che la ragionativa lo avesse dinanzi prima di averlo fatto. Ma ciò importerebbe che essa facesse il raziocinio avanti di avere imparato a farlo. Quarto, la

formola generale della deduzione e dell'induzione è una verità primitiva. Dunque ne ha anche una cognizione più che sufficiente per fare l'una e l'altra.

Risposta alla minore: il volgo non conosce le parti del raziocinio in modo chiaro e distinto così da spiegarlo agli altri, si concede: non le conosce in modo sufficiente a poter fare il raziocinio, si nega. Le ragioni della distinzione le abbiamo accennate e quindi negasi il conseguente.

121. Ultima istanza. Da quanto è detto intendesi, come anche il volgo possa dedurre le prime illazioni; ma come condurrà quelle che sono assai difficili?

Risposta. I. Noi qui parliamo dei giudizii del senso comune i quali sono o immediati o assai vicini alle verità immediate; non già dei giudizii difficili nei quali il volgo non è raro che sbagli. II. Molti che sembrano difficili ad inferirsi, non riescono al volgo poi tali, quali si credono. Per atto d'esempio dalla tendenza a vivere sempre e compiutamente felice può trarsi anche dal volgo la notizia dell'immortalità dell'anima. III. Sono da reputarsi del senso comune in primo luogo quei giudizii soltanto, i quali sono costanti, uniformi e comuni a tutti i popoli d'ogni tempo e d'ogni luogo: poichè ciò che è di tale maniera è un effetto razionale avente causa razionale, costante, uniforme e comune, cioè la natura razionale specifica, o la facoltà del senso comune (116). In secondo luogo oltre a ciò fa mestieri che non si oppongano ad alcun altro vero evidente e irrepugnabile, perchè siccome l'essere non ripugna con sè stesso, così il vero non ripugna col vero. In terzo luogo devono i giudizii del comun senso esser tali, che esaminati con diligenza anzichè perdere acquistino luce e saldezza.

122. Il senso comune è 1.° verace: 2.° veri sono i

suoi giudizii: 3.° e però sono un sicuro argomento della verità di una dottrina ai medesimi conforme.

Prova della parte I. È verità primitiva che la natura razionale o la facoltà conoscitiva è inerrante (48). Ora il senso comune è la natura razionale. Dunque è inerrante. Più. Non può errare se non per ostacolo nato o da sbadataggine, o da indisposizione all'atto, o dall'oggetto non convenientemente presente (48), o da passioni, educazione, costumi, pregiudizii, ed altre simili cagioni. Ma l'ostacolo a ben giudicare è accidentale alla natura razionale, poichè se non fosse tale tenderebbe per sè all'errore: l'accidentale poi è individuale e non specifico (104). Dunque il senso comune è inerrante. In fine l'errore o cade negli immediati o nei mediati. Non nei primi perchè essendo evidenti, non vi ha ostacolo che tragga all'errore: non nei secondi, perchè trattandosi delle illazioni più facili la natura razionale deve poterle fare senza errore, altrimenti non potrebbe farne alcuna e sarebbe irrazionale.

Prova della parte II. Se il senso comune non erra nel proferire i suoi giudizii, segue che tutti sono veri, poichè se tali non fossero, sbaglierebbe.

Prova della parte III. Se una dottrina è conforme al vero indubitato, essa è del pari indubitata. Ma i giudizii del senso comune sono veri. Dunque una dottrina conforme ad essi o al sentir comune è vera.

Per la ragione dei contrarii è da reputar falsa quella che ne è disforme.

123. Vi sono stati, obbiettano, giudizii comuni erronei, come erano quelli che affermarono il movimento del sole intorno alla terra, ed il politeismo. Dunque il senso comune non è verace.

Risposta. Si nega l'antecedente, perchè quei due giudizii non hanno le condizioni di quelli del senso comu-

ne. E in effetto il primo ebbe a contraddittori i Pitagorici e Aristarco da Samo tra gli antichi, e tra i moderni il canonico Copernico e dopo lui Galileo, dal quale in poi cominciò a divenir comune e certa la contraria opinione. Dunque manca della prima condizione se pur non voglia dirsi l'antichità sola essere il genere umano. In secondo luogo manca della seconda e della terza, perchè si trova quel giudizio opposto a verità di certezza incontestabile, dalle quali risulta la verità del giudizio contrario, e perchè esaminato meglio dietro l'esperienza non è stato trovato reggere all'esame. In fine se ne spiega l'origine non dalla natura razionale, ma da ragioni apparenti di moto simili a quelle, che fanno parere a chi salpa, allontanarsi le rive dal legno veleggiante e non questo da quelle. Il secondo giudizio non ha neppur esso la prima condizione, perchè non era ammesso dalle prime genti, nè dagli ebrei, come è certo e non è ammesso di presente ed ebbe sempre contro la massima parte dei filosofi. Inoltre i gentili ammetteano, è vero, più Dei, ma un solo comandava a tutti e quindi un solo era il vero Dio ammesso da loro sebbene assurdamente credessero che altri non Dei per natura potessero divenir Dei. Non ha la seconda, perchè contro altri veri irrepugnabili di ragione. Non ha la terza, perchè quanto più si esamina con diligenza sempre meglio apparisce falso e assurdo, mentre l'opposto acquista sempre maggior fulgore di evidenza e saldezza. In fine non trae origine dalla natura razionale, ma dalle passioni, cui il politeismo favorisce, e dall'ignoranza delle ragioni alquanto astruse, che dimostranlo assurdo, e vero il monoteismo. La quale ultima riflessione è applicabile nella debita proporzione anche al primo giudizio obbiettato.

124. Il senso comune, ossia l'autorità del genere umano, obbietta il De La Mennais, non solo è argomento

sicuro della verità di una dottrina; ma è inoltre l' unico criterio della verità: cosicchè non possiamo esser certi d' alcun vero, finchè non sappiamo esserci attestato dal genere umano.

Risposta. Si nega l' asserzione. Primo, è un fatto che nessun uomo domanda ad altri se egli esista, se pensi, se voglia, se operi, che cosa operi, dove operi, e via discorrendo, per essere accertato di queste e di mille altre verità pratiche e speculative e deriderebbesi chiunque proponesse per regola unica pratica di certezza il sistema ricordato, contento ciascuno di affidarsi in tutto ciò alle sue facoltà. Ma ciò vuol dire che il consenso universale degli uomini disdice e annulla il nuovo sistema, il quale ad esso consenso tutto si appoggia. Dunque il sistema predetto distrugge sè stesso. Dipoi è impossibile che sia comune questo criterio, poichè è impossibile che ogni uomo consulti tutti i passati e presenti intorno ai veri, di cui vuol prendere certezza. Ma il non potere arrivare alla certezza è scetticismo. Dunque induce di necessità allo scetticismo. In terzo luogo avanti ch' io sappia che cosa è consenso del genere umano, unico criterio infallibile di verità, fa mestieri che io conosca prima gli uomini che lo compongono; la loro esistenza, il loro linguaggio; fa bisogno che io conosca che cosa sia criterio, infallibilità, verità ed altre simili cose. Ma se fa mestieri il conoscerle prima, esse si conoscono con certezza indipendentemente dal consenso del genere umano. Dunque è necessario o ammettere delle cognizioni certe indipendentemente dal consenso, o ammettere che non si può con certezza conoscere il consenso del genere umano. Or l'uno e l' altro membro toglie al consenso l'essere criterio unico del vero. Dunque non lo è, nè può esserlo. In fine o siamo certi che le nostre facoltà sono veraci prima di conoscere il consenso del genere

umano e indipendentemente da lui o no. Nel primo caso non è più l' unico criterio, essendovi delle verità certe indipendentemente da lui; nell' altro caso non possiamo conoscere con certezza il detto criterio, essendo le facoltà ricercate a conoscerlo presupposte fallaci. E quindi o non è l' unico criterio, o lo scetticismo assoluto è inevitabile.

125. Non vale il distinguere, come fanno taluni, la certezza naturale o volgare nata dall'uso delle facoltà dalla certezza razionale (propria della fisolofia dottrinale) la quale secondo essi nasce dall'autorità del genere umano.

Imperocchè in primo luogo quella distinzione è assurda, perchè se la prima nasce dall'uso delle facoltà conoscitive, nasce dalla natura umana razionale. Dunque è anche della natura della seconda, e però razionale: la differenza sarà quella che è tra l'imperfetta e la perfetta: tra la diretta e la riflessa cognizione, come è detto della filosofia. In secondo luogo se la seconda certezza è indipendente dalla veracità delle facoltà, essa trae seco tutti gli assurdi della pretta e nuda sentenza del La Mennais, perchè non ne differisce sostanzialmente.

DISCUSSIONE XVI.

DELLA SOGGETTIVITA' E OGGETTIVITA' DEL METODO FILOSOFICO.

126. Il metodo filosofico è essenzialmente soggettivo ed oggettivo.

Prova. Il metodo filosofico è quella via breve e sicura, cui segue la mente ossia il soggetto conoscente col raziocinio per arrivare ad ottenere la filosofia; ossia la scienza dei supremi principii, che ne sono l'oggetto (106). Ora tale via non può corrersi senza il soggetto che corre e l'oggetto da correre, anzi, come è evidente, essenzialmente gl'inchiude. Dunque il metodo inchiude essenzialmente soggetto e oggetto, ossia è essenzialmente soggettivo ed oggettivo. Di più. Il raziocinio inchiude soggetto ragionante e oggetto ragionato, essendo esso cognizione (1). Ora il metodo filosofico inchiude essenzialmente il raziocinio, come dalla definizione costa. Dunque il metodo filosofico inchiude essenzialmente soggetto ragionante e oggetto ragionato, ossia è soggettivo ed oggettivo.

127. Il metodo parte 1.° dal soggetto intuente oggetto immediato: 2.° non solo individuale ma ancora universale.

Prova della parte I. La cognizione importa di assoluta necessità soggetto conoscente un oggetto (1). Ma il metodo è mestieri che parta da cognizione di verità immediate (109), le quali importano oggetto intuente oggetto immediato. Forza è dunque che il metodo parta dal soggetto intuente oggetto immediato.

Prova della parte II. Coteste cognizioni, donde parte

il metodo, sono individuali e universali (112, 113). Ma queste esigono soggetto intuente oggetto individuale e universale. Dunque deve il metodo partire dal soggetto intuente oggetto immediato individuale e universale.

128. Il metodo parte dal soggetto intuente 1.° sè stesso: 2.° e i corpi esterni o il mondo: 3.° e gli enti universali.

Prova della parte I e della parte II. Che l'uomo conosca immediatamente sè stesso e i corpi o il mondo e che non conosca altri oggetti concreti e individuali da questi in fuori è una verità primitiva (48). Ora il metodo parte di necessità dal soggetto intuente oggetto immediato concreto e individuale (127). Dunque deve partire dal soggetto intuente 1.° sè stesso: 2.° e i corpi esterni o il mondo.

Prova della parte III. È pure indubitato che l'uomo forma dei giudizii immediati analitici universali come dai paragrafi 39, 40 e seguenti risulta. Ora i giudizii immediati universali sono intuizioni di giudicati od oggetti universali (113). Dunque deve partire da soggetto intuente degli oggetti o enti universali.

129. Si obbietta: la realtà esistente del me si apprende solo in grazia delle modificazioni. Dunque non è immediata, ma dedotta.

Risposta. Distinguo l'antecedente. La realtà esistente del me si apprende solo in grazia delle modificazioni, cioè in grazia dell'unione colle modificazioni che la concretizzano al modo che si apprende ogni concreto reale immediato, si concede: in grazia delle modificazioni unite ad essa realtà, come il principio col suo conseguente, si nega: e però negasi pure il conseguente. Nella percezione o intuizione psicologica detta anche *coscienza* o si apprende il me indistinto e confuso co'suoi modi, ovvero distinto e come separato, cioè come soggetto di essi. La prima

maniera di conoscere il me dicesi coscienza diretta spontanea e involontaria, e l'altra riflessa e volontaria. Quando dico p. e. penso: ho un atto della prima: e ne ho uno della seconda, quando dico: io sono distinto dal mio pensiero. Donde si fa evidente che l'io è appreso per coscienza diretta mescolato colle modificazioni come ogni concreto immediato, e per coscienza riflessa è appreso come il soggetto e il sostegno reale esistente di quest'esse: ma ciò è ben lungi dall'essere deduzioni. Più. Del seguente giudizio: io sono realmente pensante, o mi è noto per sè soltanto il predicato, o anche il soggetto. Se si concede il secondo, abbiamo l'intento; se il primo soltanto ne viene in primo luogo che il predicato e i modi da lui espressi sono astratti, il che è contro l'ipotesi. In secondo luogo viene che non possiamo arrivare a sapere se quei modi sieno nostri o di altri. Poichè da modi astratti e che ignoriamo perciò se sieno nostri non può dedursi il nostro soggetto reale individuale ma solamente un soggetto indeterminato astratto e comune. Dunque o la realtà del me è per sè nota, o è impossibile averla per ragionamento. In effetto gli avversarii non pónno ragionare se non in uno di questi due modi; primo: se esiste il pensiere esiste un soggetto pensante. Ma il pensiere esiste. Dunque esiste un soggetto pensante. Secondo: se esiste il pensiere esiste un soggetto pensante. Ma il mio pensiere esiste. Dunque esiste il mio soggetto pensante. Ora se ragionano al primo modo è evidente che conchiudono all'esistenza bensì di un soggetto pensante, ma non già a quella del mio, e però l'intento non si ottiene: se al secondo, si conchiude bensì all'esistenza del mio soggetto pensante, ma commettendo una petizion di principio nella minore, poichè è impossibile apprendere l'esistenza del mio pensiero senza apprendere il me almeno in confuso. Da ultimo se non apprendo che

il pensiere è mio, io non posso sapere certo se penso o no, e quindi ne viene necessariamente il dubbio universale.

130. Obbiettano ancora contro la stessa proposizione: il metodo deve partire dal soggetto intuente: l'ente crea le esistenze: perchè tale intuizione è il fondamento, il compendio di tutto quanto il sapere.

Risposta. Si nega l'asserzione e la sua causale: perchè se il genere umano avesse tale intuizione perenne dovrebbe esserne consapevolissimo, come è consapevole degli altri principii di ragione, specialmente perchè sarebbe l'unica verità immediata e per sè luminosa come il sole in mezzo ai pianeti, e il fondamento e il compendio di tutto il sapere. Ora il genere umano non ne sa nulla, come concedono anche i suoi sostenitori. Dunque tale intuizione è nulla. Più. Non è dunque un tal principio del senso comune. Ma la filosofia del genere umano deve partire dai principii del senso comune (115). Dunque non può partire da quella intuizione. I sostenitori di questo paradosso sono comparabili a coloro, i quali affermassero l'esistenza di due soli in faccia al genere umano, che confessa di vederne uno solamente. Più. Se vi è in noi sì fatta intuizione dell'Ente Dio creante il mondo, essa è una cognizione nostra, anzi la cognizione prima è più evidente di tutte le altre nostre cognizioni. Ma ogni nostra cognizione è rigorosamente oggetto della coscienza e perciò da lei attestataci. Dunque se è in noi tale cognizione deve esserci attestata dalla coscienza più chiaro di qualunque altra. Ma non è nè può esserci attestata, come ne convengono gli Ontologi. Dunque o non l'abbiamo o se l'abbiamo è necessario dire che la coscienza è incapace di attingere il suo più principale ed evidente obbietto, cioè, che è il potere di apprendere un obbietto cui non può apprendere, ossia po-

tere non potere. Più. Se di tale cognizione non abbiamo coscienza diretta, non possiamo conoscerla come nostra neppur per la riflessa. Poichè questa ha per oggetto la diretta: ma la diretta non ci attesta che sia nostra tale intuizione, come gli ontologi ne convengono. Dunque neppur la riflessa. Più. Se non ne abbiamo coscienza, noi non sappiamo di conoscere immediatamente: Dio creante le esistenze. Ma, come or si è detto, non ne abbiamo coscienza. Dunque non sappiamo di conoscere immediatamente: Dio creante le esistenze. Ma le verità prime si intuiscono con certezza ed evidenza. Dunque ripugna che quella sia una verità prima. Più. Non si può dimostrare nè direttamente nè indirettamente, perchè almeno il principio di contraddizione sarebbe allora il primo cognito in via di dimostrazione.

131. Si dice che tocca alla ragione e non alla coscienza l'attestare l'intuito predetto.

Risposta. Sia la ragione, la quale ce lo attesti: ma la ragione attesta per raziocinio: dunque l'intuito è una verità avuta per raziocinio, e però inferita e non prima, nè per sè evidente; ma prima e per sè evidente è quella da cui si deduce. Più. La coscienza ci attesta gli atti della ragione: e se apprendessimo per ragione che vediamo intuitamente; Dio creante il mondo: ce lo attesterebbe essa e il genere umano e gli altri filosofi lo saprebbero; giacchè si tratterebbe del fatto il più grandioso possibile. Ora la coscienza a una col genere umano e i filosofi si tacciono intorno a tutto ciò; anzi la coscienza ci dice il contrario. Dunque la ragione non ce lo attesta. Più. Anzi non può attestarlo, perchè bisognerebbe che la stessa verità fosse immediata e mediata. Più ancora. Anzi se si deducesse che abbiamo primitivamente questa intuizione, essa dovrebbe esser contenuta nelle premesse. Ma queste supporrebbero che ne avessimo coscienza diretta, il che

non è, perchè allora se ne avrebbe anche la riflessa. Dunque non si può dedurre.

132. Istanno dicendo: come il senso ci attesta il girare del sole, e la ragione il girar della terra; così la coscienza ci attesta che intuiamo le creature, donde rimontiamo al Creatore, e la ragione che intuiamo Dio, e in grazia di Lui le creature.

Risposta. Dato che la parità reggesse, essa non servirebbe che di spiegazione inducente qualche probabilità, la quale anche è tolta affatto perciò che viene detto nei due numeri precedenti. Dunque la parità non ha valore. Più. Neghiamo la detta parità, perchè oggetto del senso è il movimento, ossia il cambiamento di relazione del sole colla terra, e non la causa di esso, la quale è oggetto della ragione: e quindi il senso non isbaglia, ma la ragione. Laddove nel caso nostro l'intuito è oggetto proprio della coscienza e non della ragione e quindi se vi è errore è della coscienza. Errore impossibile a darsi in tutti gli uomini in materia che sarebbe della più grande evidenza possibile.

133. Noi, dicono infine, non abbiamo coscienza della ricordata intuizione, perchè non può l'infinito apprendersi che confusamente: ma l'apprendiamo distintamente per la riflessione mediante la parola che circoscrive e limita l'infinito.

Risposta. Se l'apprendessimo confusamente ne avremmo coscienza confusa o diretta. Più. Se illimitato e infinito non si può apprendere, ma solo limitato e finito nella riflessione mediante la parola la quale ha ciò per ufficio costante, segue che il concetto dell'illimitato e dell'infinito non è possibile. Anche qui l'edifizio de' nostri avversarii si distrugge da sè.

DISCUSSIONE XVII.

DEL METODO ONTOLOGICO E PSICOLOGICO

134. Si dà 1.° la definizione del metodo ontologico: 2.° e poscia la sua confutazione.

Esposizione della parte I. Il metodo ontologico è quello che dal supposto intuito dell'essere assoluto e necessario contenente l'intelligibilità di tutto fa scendere la mente per via della sintesi sola alla conoscenza dell'ente contingente, ossia del me e del mondo esterno al medesimo mediante la creazione e quindi all'acquisto della filosofia.

Esposizione della parte II. Il metodo parte da verità o principii per sè noti e indubitabili (109). Ora la proposizione: l'Ente crea le esistenze o il contingente, o il mondo non è per sè nota all'uomo: anzi l'intuito immediato di essa è all'intutto inammissibile, come si è dimostrato (130, 131, 132, 133). Dunque il metodo ontologico è falso e inammissibile. Più. Il metodo parte da giudizii e oggetti universali e astratti e non da concreti soltanto (112, 113). Ora il giudizio: l'ente crea le esistenze: è non già universale e astratto, ma individuale e concreto perfettamente: anzi è un fatto il suo giudicato. Dunque il metodo ontologico è falso. E per fermo dove il predetto giudizio fosse universale esso avrebbe il soggetto universale (56), ed avrebbesi in cambio di quello quest'altro: ogni ente crea le esistenze. Ma ciò importerebbe primo che l'ente creante fosse ogni ente anche creato, cioè le esistenze o il mondo: secondo che le

cose create, le esistenze o il mondo non fossero essere in rigor di discorso se non supponendole la sostanza di Dio variamente modificata: ovvero importerebbe che Dio non fosse che l'essere comune, universale, astratto, il quale creasse i concreti per via di determinazioni dialettiche o per conclusioni raziocinali: le quali cose tutte ognuno vede quanto sieno false e contraddittorie. Dunque il metodo ontologico è falso e contraddittorio. Nè varrebbe il dire col Gioberti che = l'ente, cioè Dio, è astratto e concreto, generale e particolare, individuale e universale ad un tempo =. Poichè in primo luogo l'astratto per gli uomini è una qualità o forma separata dal suo subbietto. Ma l'ente ossia Dio è astratto in questa ipotesi. Sarà dunque una qualità o una forma separata dal soggetto. Ma il concreto è una qualità o forma unita al soggetto (18). Dunque essendo concreto sarà una qualità o forma unita al suo soggetto. Dunque Dio sarà una qualità o forma unita e insieme separata, unita e insieme non unita al soggetto medesimo. In secondo luogo se Dio è generale e particolare, universale e individuale ad un tempo, esso è insieme comune e non comune a tutte le specie (22, 23), ed anche insieme comune e non comune (21) a più. Ora l'essere non può insieme non essere. Dunque ripugna che Dio sia generale e particolare, universale e individuale o singolare.

Più. Il metodo parte inoltre da giudizii analitici ed empirici per sè noti e da oggetti corrispondenti (112, 113). Ora il metodo ontologico non può partire da giudizii analitici universali per sè noti, come abbiamo ora dimostrato: non da enti individuali empirici per sè noti, perchè l'intuito dell'Ente creante le esistenze non si dà. Dunque falso è il metodo ontologico. Più. La filosofia deve partire da principii tali, che comprendano ogni cognizione, come gli ontologi vogliono. Ma non essendo uni-

versale il primitivo loro giudizio: l'ente crea le esistenze, non può comprendere le cognizioni comuni e universali di ente e di sostanza comune, di genere e specie, ecc. Dunque la formola predetta non può essere il principio fondamentale d'ogni cognizione nè quindi del metodo. Più. Infine il metodo non rigetta alcun vero evidente (114) e comune (115), è soggettivo od oggettivo (126): parte dal soggetto intuente oggetto immediato non solo individuale, ma anche universale (127); parte dal soggetto intuente sè stesso, i corpi esterni e gli enti universali (128) col sussidio anche dell'analisi (108). Ora il metodo ontologico esclude tutto ciò, come i suoi professori se ne vantano. Dunque è falso. Da altri capi si sarebbe potuto confutare questo metodo: ma ce ne passiamo per non essere soverchiamente lunghi.

135. Si dà 1.° la definizione del metodo psicologico: 2.° e poscia la sua confutazione.

Esposizione della parte I. Il metodo psicologico è quello, il quale dal dubbio universale, detto metodico da suoi fautori, scende al me intuente le rappresentazioni degli oggetti e non gli oggetti in sè; e per via della sola analisi tenta di acquistare la scienza dei supremi principii del conoscere, dell'essere e dell'operare delle cose, ovvero la filosofia.

Esposizione della parte II. Egli è facile rilevare le assurdità molteplici di questo metodo e però ne toccheremo appena le principali. Il metodo parte da verità certe ed evidenti per sè; dichiara assurdo il pretendere di tutto dimostrare (109), e il partire dal dubbio universale (114). Ma il metodo psicologico parte appunto non da verità certe ed evidenti per sè, ma dal dubbio universale colla assurda presunzione di tutto dimostrare. Dunque il detto metodo è falso ed assurdo. Più. Il dubbio non può essere nè principio (109), nè fine (115) del metodo filoso-

fico. Ma chi parte dal dubbio universale, come fanno i psicologisti, non può senza contraddizione riuscir che al dubbio universale, essendo la conclusione identica col principio. Dunque il metodo psicologico non può riuscire che contro il principio e il fine del vero metodo. Più. Il metodo psicologico dal dubbio universale scende al me intuente le rappresentazioni degli oggetti ossia a stabilire la veracità della coscienza, rigettando la veracità delle altre facoltà, e le altre verità salvo questa: io penso: dunque esisto. Ma questa verità non può ammettersi come dedotta, perchè è l'unica certa nell'ipotesi, e la deduzione ne suppone altre. Non può ammettersi come verità immediata senza accettare del pari la veracità delle altre facoltà e tutte le verità per sè note (114): il che si ricusa dal detto metodo. Dunque la menzionata verità non può in alcun modo ragionevole e senza evidente contraddizione ammettersi dal metodo psicologico e quindi è falso. Più. Il metodo psicologico stabilisce come certo il detto: io penso: dunque sono: ma se non ammettesi almeno implicitamente incluso il giudizio della contraddizione in esso, non può vedersi ripugnare che chi pensa ed esiste possa insieme non pensare e non esistere, e quindi non può aversi necessaria, universale e piena certezza di esso. Dunque senza quello della contraddizione, e quindi senza la veracità della facoltà giudicativa non può ammettersi veramente certo il detto: io penso: dunque esisto. Più. Dal conoscersi errori nelle nostre cognizioni si viene a concluderne la fallacia delle facoltà e il dubbio universale. Ora questo ragionamento, come notò il Reid, presuppone verace la facoltà ragionativa. Dunque si cade in una petizione di principio. Si dice ancora che questo metodo del dubbio serve per la critica delle facoltà e per legittimarne la veracità. Ma per farne una vera critica bisogna supporle veraci, giacchè le facoltà non si studiano

che col mezzo loro adoprandovi la riflessione, e se non si suppongono tali, la critica non può supporsi fatta con verità. Esso dunque ó le suppone veraci e il dubbio è assurdo, o le suppone fallaci e lo scetticismo universale non si cansa. Più. Il metodo psicologico parte dal me intuente le rappresentazioni degli oggetti, e non gli oggetti, cui vuole dedurre dalle rappresentazioni stesse. Ora ciò è lo stesso che il negare che il metodo sia oggettivo (126); che parta da soggetto intuente oggetto immediato non solo individuale e concreto od esistente, ma ancora universale e astratto (127), cioè, che parta da soggetto intuente sè stesso, i corpi esterni, e gli enti universali (128). Dunque un tal metodo è falso ed assurdo. Più. Posto che l'oggetto del me intuente siano le rappresentazioni degli oggetti soltanto esse non hanno valore oggettivo, e si termina o all'idealismo di Berkeley, o al formalismo di Kant, o all'egoismo di Fiethe, e la realtà della scienza è inarrivabile. Più. In ultimo il metodo psicologico esclude la sintesi. Ma il metodo è anche di necessità sintetico (108). Dunque il metodo psicologico è necessariamente falso.

136. Di qui si potrà rilevare con quanta giustizia venisse il Cartesio domandato il padre della filosofia per avervi introdotto il dubbio metodico. Ma diamone in breve 1.° il processo metodico: 2.° la confutazione.

Esposizione della parte I. Dal dubbio universale venne Cartesio a concludere: io penso: dunque sono o esisto. Ma io, diceva egli, sono certo che esisto, perchè comprendo con chiarezza l'idea della mia esistenza racchiusa in quella del mio pensiero. Dunque è vero di una cosa tutto ciò che si percepisce con chiarezza racchiuso nell'idea di essa. Da quest' ultima conclusione tolta come principio deduce l'esistenza di Dio, la veracità e la virtù creativa così: io ho l'idea dell'ente perfettissimo, di Dio: ma nel-

l'idea di ente perfettissimo comprendo con chiarezza racchiusa quella di esistenza, di veracità, e virtù creativa. Dunque Dio esiste verace e con potenza creatrice. In fine deduce che essendo Dio Creatore nostro verace e non potendoci ingannare, ha dovuto fornirci di facoltà veraci: e così è arrivato a credere di aver dimostrato la veracità delle facoltà.

Esposizione della parte II. In primo luogo, Cartesio in tutto questo procedimento fa uso del raziocinio e suppone verace la facoltà ragionativa, mentre tenta di provarla tale facendo una petizione di principio. In secondo luogo, nel primo sillogismo deduce dal fatto particolare del suo pensiero, che contiene l'idea chiara della sua esistenza, il giudizio universale che è nella conclusione. Ora da un fatto particolare non ne viene l'universale. Dunque quel giudizio non è con verità dedotto, e quindi non poteva servirsene per dimostrare l'esistenza di Dio ed il rimanente, e per uscire dalla coscienza. In terzo luogo, nell'altro sillogismo dice: che nell'idea di ente perfettissimo comprende con chiarezza l'idea di esistenza: ma si distingue: in essa idea si comprende con chiarezza racchiusa l'idea di esistenza qualunque, concedesi; l'idea di esistenza reale, si suddistingue: se l'ente perfettissimo è evidentemente e certamente conosciuto reale, sì concede: se tale non è conosciuto, si nega. Donde scorgesi che Cartesio col suo dubbio metodico non ha potuto dire che spropositi e non ha potuto uscire dal me a stabilire la scienza delle cose reali a lui esterne.

137. Cartesio ha, può dirsi da taluno, il vanto d'aver contribuito a scoprir quella facoltà che attesta la veracità delle altre, cioè la coscienza.

Risposta. Che che ne sia del vanto di Cartesio di averci insegnato a riflettere, poco monta, sebbene, sia certo che il genere umano ed i filosofi con lui abbiano

sempre riflettuto anche avanti l'insegnamento cartesiano, come ne fanno fede tutte le lingue, le quali ne hanno i vocaboli. Però si distingue l'asserzione: la coscienza ci attesta che con le altre facoltà apprendiamo degli oggetti universali e individuali esistenti realmente distinti da noi, si concede: ci attesta che li apprendiamo quali sono in sè, cioè, la veracità di esse facoltà, si nega. Poichè a tanto farebbe mestieri che per la coscienza potessimo apprendere l'oggetto di ciascuna facoltà immediatamente, e poi confrontar codesta apprensione con quella delle altre facoltà per vedere se sono conformi. Ma ciò non è possibile perchè l'oggetto delle altre facoltà non può apprendersi che mediante le medesime. Più: Bisognerebbe che gli oggetti esterni fossero o l'io o i suoi modi per essere appresi dalla coscienza. Ma ciò è impossibile ed assurdo quanto il panteismo egoistico. È dunque assurdo che la coscienza ci attesti la veracità delle altre facoltà.

DISCUSSIONE XVIII.

DEI PRINCIPII SPECIALI DEL METODO RIGUARDANTI LE TRATTAZIONI SCIENTIFICHE

138. In ogni trattazione o quistione devesi partire: 1.° dalla nozione: 2.° chiara di ciò che vuolsi sapere.

Esposizione della parte I. Ogni quistione risolvesi finalmente nel determinare se ad un subbietto convenga o no un predicato. Ma per conoscere se due termini convengono o no, uopo è averne prima notizia di ciascuno. Dunque fa mestieri partire dalla notizia dei termini della quistione o di ciò che si cerca.

Esposizione della parte II. In ogni quistione vuolsi sempre venire in cognizione se a quel tale soggetto convenga o no quel tale predicato. Ora se hassene notizia oscura e vaga ciò riesce impossibile; giacchè è facile scambiare l'uno per l'altro. Dunque devesi partire dalla nozione chiara dei termini della quistione o di ciò che si cerca. Questo è chiamato dalle scuole determinare lo stato della quistione: il che si fa colla definizione e divisione.

139. Se l'oggetto della quistione o trattazione è complesso 1.° risolvasi nelle sue parti: 2.° giusta il loro ordine naturale: 3.° e conforme ad esso si tratti di ciascuna.

Prova della parte I. Non si può conoscere il composto compiutamente se non per le parti onde risulta. Ora le parti non si conoscono se non risolvendo il tutto

nelle medesime. Dunque se l'oggetto della quistione o trattazione ha parti ed è complesso, in esso risolvasi.

Prova della parte II. Qualunque oggetto complesso ha parti tra loro collegate secondo l'esigenza e del tutto e di ciascuna di esse, il che diciamo ordine naturale. Ma deve anche quest' ordine naturale conoscersi poichè diversamente nè il tutto nè le parti si conoscerebbero quali sono in sè. Dunque devesi fare tale risoluzione secondo l' ordine naturale delle cose.

Prova della parte III. Trattando, secondo tal ordine, di ciascuna la mente le vede come spuntare l' una dall'altra, e l' una prestar lume all' altra. Ma ciò non otterrebbesi abbandonandolo. Dunque devono trattarsi conforme ad esso. Così per esempio si è divisa la filosofia (12, 15), e la logica, la quale venne trattata secondo l' ordine naturale delle sue parti.

140. In ogni quistione e trattazione bisogna 1.° cominciare da ciò che nell'oggetto è più noto e meno difficile e farsi così strada al meno noto e più difficile: 2.° determinare bene con quale facoltà esso oggetto si conosca: 3.° e non partire mai da alcun principio o fatto, nè ammetterne mai alcuno nel corso del ragionamento se non sia evidente o per sè o per dimostrazione.

Prova della parte I. La mente procede dall' immediato al mediato (109). Ora ciò che nell' oggetto è più noto e facile ha verso il meno noto e più difficile la stessa proporzione che l' immediato verso il mediato. Dunque bisogna cominciare da ciò che nell' oggetto è più noto e facile, e procedere al meno noto e più difficile.

Prova della parte II. La cognizione deve essere chiara e distinta anche soggettivamente, perchè è anche soggettiva. Ma dove non si conosca con quale facoltà si attinge l' oggetto, non è la cognizione soggettivamente

9

chiara. Dunque deve ben determinarsi con quale facoltà si attinge l' oggetto. Però sarebbe sorgente di gravi errori l' appoggiare per esempio ai sensi le notizie della coscienza, o alla coscienza quelle della giudicativa o della ragione come ha fatto Cartesio (136).

Prova della parte III. Dove si facesse altrimenti il processo deduttivo non sarebbe tutto certo ed evidente, come esige la natura della scienza.

PARTE TERZA

DISCUSSIONI DI ONTOLOGIA GENERALE

DISCUSSIONE I.

NOZIONI PRELIMINARI ONTOLOGICHE

141. Si dà 1.° la definizione dell'Ontologia generale: 2.° e quindi la nozione dell'ente suo oggetto.

Esposizione della parte I. L'Ontologia generale si definisce la scienza dei supremi princìpii dell'essere in comune (12) delle cose. Questa definizione costa del genere prossimo il quale è la scienza, e della differenza ultima tolta dal suo proprio oggetto (32).

Esposizione della parte II. L'ente predicasi di tutte le cose; poichè si dice che Dio è ente, che ente è la creatura, l'uomo e il bruto; il corpo organico e l'inorganico; la sostanza e l'accidente; il reale ed il possibile, essendo pur vero, per esempio, che un altro mondo è possibile. L'ente in genere è dunque: ciò che è in tutte le cose anche possibili; ovvero più brevemente: ciò che è. Quindi scorgesi essere il nulla, preso nella più lata significazione ciò che non è; il quale si concepisce come non ente; vale a dire, mediante il concetto dell'ente e posteriormente al medesimo; poichè se il concetto di questo è necessario per avere il concetto di quello, segue che se non si ha prima il concetto di ente, non può aversi quello del non ente, ossia del nulla.

142. L'ente rispetto a Dio e alle creature; alla sostanza e all'accidente 1.° non è propriamente genere: 2.° ma soltanto per analogia.

Prova della parte I. Se fosse genere non conterrebbe le differenze: poichè il genere dà luogo a più specie appunto perchè non contiene le differenze specifiche: altrimenti l'animale sarebbe insieme ragionevole e irragionevole. Ora l'ente contiene le differenze; poichè se esse non sono ente, sono nulla, cioè non sono differenze. Dunque l'ente non è rispetto a Dio e alle creature; alla sostanza e all'accidente propriamente genere.

Prova della parte II. Analogo è il comune di proporzione; così l'essere d'imperatore è comune a Napoleone III e al leone; perchè il primo sovrasta ai francesi come il secondo sovrasta alle altre fiere. Ora l'ente rispetto a Dio e alle creature, alla sostanza e all'accidente è appunto il comune di proporzione; poichè come Dio è ente perchè è da sè, così la creatura dicesi ente perchè è dal primo: e come la sostanza si chiama ente perchè esiste in sè; così si chiama ente l'accidente perchè esiste nella sostanza. Dunque l'ente è genere soltanto per analogia o analogico.

143. La nozione dell'ente comune 1.° è la più universale; 2.° e dimora in fondo a tutte le altre nozioni.

Prova della parte I. Ciò che è comune a tutti affatto gli esseri è il più universale (21). Ma la nozione di ente ha per oggetto il comune a tutti affatto gli esseri (141). Dunque essa è la più universale. Inoltre tutte le cose si risolvono per analisi finalmente nell'ente comune (141), oltre il quale non vi ha che il nulla, e quindi tutte lo inchiudono, ed è però comune a tutti gli esseri. Dunque anche la nozione di ente è la più universale.

Prova della parte II. Essendo la nozione di ente comune a tutte le altre, come l'ente è comune a tutte

le cose, segue che essa è inchiusa in tutte le altre nozioni. Di più. Se risolvendo le cose si termina all'ente, ne consegue che risolvendo ne' loro elementi le loro nozioni, si deve terminare alla nozione dell'ente. Dunque essa dimora come in fondo ad ogni altra nozione.

144. La nozione dell'ente 1.° è la più nota: 2.° e propriamente indefinibile.

Prova della parte I. L'ente dicesi ciò che è (141). Ora ogni essere si apprende in quanto è, poichè perfino il nulla si apprende in quanto *è non ente* (141). Dunque il primo concetto, cioè il più noto è quello dell'ente. Più. Il primo concetto che ci formiamo di qualunque cosa si è quello di sapere se è: poichè dove ciò si ignori, manca ogni notizia e si dimora a riguardo di lei nello stato d'ignoranza. Ma il concetto, che dice di una cosa: è, si è appunto il concetto dell'ente. Dunque la notizia dell'ente è la più nota. Più ancora. La formola generale di ogni giudizio anche primitivo e per sè noto si è la seguente: *è, non è* (36). Ora essa esprime la nozione dell'ente e del nulla. Dunque senza la nozione di ente non si può formare alcun giudizio, ed è la più nota. Più. I principii della deduzione e dell'induzione inchiudono la nozione dell'ente e la presuppongono. Ma la deduzione e l'induzione presuppongono i loro principii (69, 103). Dunque presuppongono la nozione di ente, la quale per ciò non si può nè dedurre nè indurre, ma è per sè nota. In fine l'esperienza ci mostra che anche i concetti più noti si spiegano con quello dell'ente: p. es., diciamo che la sostanza è ciò che è in sè; che l'accidente è ciò, che è nella sostanza, ecc.

Prova della parte II. La definizione propriamente rigorosa deve farsi per idee più chiare del definito (32). Ma nessuna è più chiara e nota dell'ente. Esso dunque non può propriamente definirsi. Inoltre tale definizione sa-

rebbe reale e non potrebbe essere che genetica o essenziale o descrittiva (31). La genetica non ha luogo, perchè l'ente è comune alle cose generate e non generate; le altre due esigono che il definito venga risolto ne' suoi essenziali o ne' suoi attributi proprii, da lui distinti, come l' animalità, p. es., e la capacità di imparare sono distinti dal definito *uomo*. Ora l'ente non può risolversi in costitutivi o attribuiti proprii, i quali non sieno ente; altrimenti sarebbero nulla. Dunque l'ente non può definirsi che per sè stesso, cioè, non può in rigore definirsi. Da ciò ricavasi che il non potersi dare la definizione dell'ente non nasce già dal non averne idea, o dall'averla oscura; ma bensì da cagioni opposte.

145. L'ontologia generale deve trattare dei supremi principii donde risulta l'essere, l'operare e la cognizione dell'ente comune.

Prova. L'ente o si riguarda in quanto è, o in quanto opera, o in quanto è conosciuto o conoscibile. Ora l'ontologia è la scienza di tutti i principii supremi dell'ente cioè, di tutti i supremi principii donde risulta l'essere, l'operare, la cognizione e la conoscibilità dell'ente comune. Dunque di essi deve trattare. Noi cominceremo dai principii della cognizione e conoscibilità dell'ente.

DISCUSSIONE II.

DEI SUPREMI PRINCIPII DELLA COGNIZIONE E DELLA CONOSCIBILITA' DELL'ENTE

146. Si mostra 1.° che il principio ontologico in via di produzione è il seguente: l'ente è: 2.° e che in via di riduzione e di dimostrazione indiretta è quello della contraddizione: l'ente non ente è impossibile.

Esposizione della parte I. Sotto il nome di primo principio ontologico in via di produzione intendiamo un giudizio pronunziato dalla mente intorno all'ente così primo, che senza di lui la mente stessa non possa formarne altri. Ora tale è appunto il mentovato. E per fermo qualunque giudizio pronunzii la mente intorno al soggetto *ente*, esso sarà affermativo o negativo; ma la formola primitiva e generale è la seguente: *è, non è:* (36): dunque il giudizio primo pronunziato dalla mente intorno all'ente sarà di necessità: l'ente è, ovvero l'ente non è. Ma il secondo è una contraddizione; poichè l'ente è ciò che è, e non ciò che non è (41). Dunque è contraddittorio che il giudizio: l'ente è, non sia il primo. Inoltre tutto ciò che è primitivamente nell'ente consiste in questo solo che è, come risulta dalla definizione (141). Ma l'ontologia generale deve partire dalla contemplazione primitiva dell'ente (126, 127, 138). Dunque deve partire dalla contemplazione dell'ente è. In fine se la mente non vede che l'ente è, non vede neppure ciò che è. Ma ciò che è, egli è l'ente (141). Dunque se non vede che l'ente è, non vede l'ente, e quindi senza di quello non può formare

intorno all'ente alcun altro giudizio. Il giudizio prementovato è dunque necessariamente il primo ontologico.

Prova della parte II. Primo principio in via di riduzione e di dimostrazione indiretta è quello a cui si riducono tutti gli altri giudizii sì analitici, che sintetici, e a cui si rimena ogni dimostrazione indiretta. Ora a quello della contraddizione si riducono tutti i giudizii sì analitici che sintetici (41, 42); ed al medesimo rimenasi ogni dimostrazione indiretta (110). Esso dunque in via di riduzione e di dimostrazione indiretta è il primo principio.

147. La proposizione modale, obbiettasi, è posteriore alla semplice: ma quello di contraddizione è proposizione modale. Dunque non è primo.

Risposta. Distinguo la maggiore. La proposizione modale è posteriore alla semplice in via di proposizione, si concede; in via di principio suddistinguesi: in via di principio di produzione e di dimostrazione diretta, si concede; in via di principio di riduzione e di dimostrazione indiretta, si nega. E quindi conceduta la minore, si nega il conseguente.

148. Istanza. La proposizione negativa è posteriore alla affermativa: ma il principio della contraddizione è proposizione negativa. Dunque non è primo.

Risposta. Distinguo in primo luogo la maggiore: la proposizione negativa è posteriore alla affermativa, come l'idea del nulla è posteriore a quella dell'ente, in via di proposizione, si concede; in via di principio suddistinguesi: in via di principio di produzione e di dimostrazione diretta, si concede; in via di principio di riduzione e di dimostrazione indiretta si nega.

Nego in secondo luogo la minore. Il principio della contraddizione è tale da potersi esprimere con proposizione tanto affermativa, quanto negativa; poichè si può

dire tanto; ogni ente non ente è impossibile, quanto: ogni ente non ente non è possibile. Ora ogni giudizio e proposizione è affermativa o negativa secondochè affermativa o negativa è la forma, sebbene negativa sia la materia (53). Dunque può esprimersi anche con proposizione affermativa. Laonde nego il conseguente.

149. Si mostra 1.° che il principio: l'ente è: 2.° e che l'altro: l'ente non ente è impossibile: sono analitici.

Prova della parte I. Nel primo dell'ente si afferma che è: ora l'ente è ciò che è (141). Dunque il soggetto è identico col predicato.

Prova della parte II. L'ente non ente è ciò, che non può essere: ciò che non può essere dicesi impossibile: quindi l'ente non ente è lo stesso che impossibile, ed il giudizio è identico.

Stabiliti i supremi principii della cognizione dell'ente, è mestieri trattare della verità della cognizione dell'ente, e della verità dell'ente stesso, e quindi dell'intelligibilità del medesimo.

150. Si mostra 1.° che la verità si attribuisce alla cognizione, ai parlari ed alle cose: 2.° e che però è logica, morale e metafisica.

Prova della parte I. La verità si attribuisce in prima alla cognizione ed ai parlari, poichè si dice che gli uomini hanno delle cose cognizioni vere e cognizioni false; che ora sono veridici e ora no ne'loro parlari. In secondo luogo si attribuisce alle cose; giacchè le cose dividonsi in vere e false; dicendosi p. e. oro vero, e oro falso: vero amico, e falso amico, vero filosofo, e falso filosofo. È dunque evidente che la verità viene attribuita alla cognizione, ai parlari ed alle cose.

Esposizione della parte II. La verità di cognizione dicesi logica, quella dei parlari, morale, e metafisica quella delle cose.

151. La verità logica 1.° è la conformità della cognizione con l'oggetto conosciuto: 2.° e dimora compiutamente nel giudizio.

Prova della parte I. La cognizione dicesi vera, se è conforme all'oggetto conosciuto (2). Ora la verità è l'astratto di vero e la conformità di conforme. Dunque la verità logica è la conformità della cognizione coll'oggetto. La falsità logica è il contrario.

Prova della parte II. La verità logica compiuta è la compiuta conformità della cognizione coll'oggetto quale è in sè. Ora l'oggetto in sè essendo un essere, è o non è certi predicati. Dunque la cognizione per essere compiuta deve conformarsi all'oggetto in quanto è o non è certi predicati, e però esprimere che l'oggetto è un essere il quale è o non è certi predicati. Ma tale espressione è un giudizio. Dunque la verità logica compiuta risiede nel giudizio.

Nella semplice idea o percezione vi è la verità logica imperfetta; poichè essa pure è cognizione, ma imperfetta.

Della verità morale non diremo altro se non che essa è la conformità del parlare cogl'interni concetti di chi parla: perocchè dicesi veritiero chi parla come pensa, e menzognero chi parla in senso opposto a ciò che pensa.

152. La verità metafisica 1.° è la conformità delle cose colla propria specie e natura: 2.° in quanto essa conformità è atta a produrre la cognizione vera nell'intelletto.

Prova della parte I. Una cosa dicesi vera se ha i caratteri di una determinata specie o natura: per esempio un metallo che ha i caratteri della specie o natura di oro, è vero oro; un uomo che ha i caratteri della specie o natura di amico, di filosofo, di storico, è vero amico, vero filosofo, vero storico. Dunque dicesi vera una cosa quando è conforme alla sua specie o natura o essenza. Ma l'astratto di vero e di conforme è verità e conformità.

Dunque la verità metafisica è la conformità delle cose con la loro specie o natura o essenza.

Prova della parte II. Si dicono vere quelle cose, le quali, conoscendosi di leggeri conformi con la loro natura, sono atte a produrre nell'intelletto contemplatore la vera cognizione di sè: laddove false si chiamano quelle altre, le quali, non conoscendosi facilmente conformi alla propria natura a cagione della simiglianza con altre in realtà diverse sono idonee a ingenerar nella mente falsa cognizione di sè stesse. Ora ciò mostra che le cose diconsi vere in quanto la conformità loro con la propria natura è atta a produrre la cognizione di loro medesime nell'intelletto contemplatore. Dunque la verità metafisica esige che la conformità delle cose con la propria natura sia atta a produrre vera la cognizione nell'intelletto. Potrà adunque definirsi: la conformità delle cose, o dell'ente con la propria natura in quanto è atta a produrre la vera cognizione nell'intelletto.

153. Si mostra 1.° che ogni ente è vero: 2.° e in qual senso alcune cose s'appellano false.

Prova della parte I. In primo luogo ogni ente è conforme alla propria natura o essenza, essendo ripugnante che un ente non sia quel che è (22). In secondo luogo ogni ente è oggetto dell'intelletto (14, 143, 144), cioè conoscibile qual è in sè dall'intelletto, ossia atto a produrre vera cognizione di sè nell'intelletto. Ora tali due elementi costituiscono la verità metafisica (122). Dunque ogni ente è metafisicamente vero.

Esposizione della parte II. Alcune cose però, a cagione della somiglianza con altre in realtà diverse, sono atte a produrre negl' intelletti imperfetti, quale si è il nostro, cognizione falsa di sè, come avvertimmo nel paragrafo precedente, e per tal rispetto diconsi false: ma rispetto all'intelletto perfetto ciò non può accadere. Dun-

que ponno alcune cose dirsi false rispetto agli intelletti imperfetti soltanto.

154. Si mostra 1.° che l'intelligibile non è distinto dall'ente: 2.° ma che è l'ente stesso con una relazione all'intelletto.

Prova della parte I. L'intelligibile è ciò che può essere inteso dall'intelletto, e quindi ne forma l'oggetto. Ma l'oggetto dell'intelletto non è altro che l'essere (153). Dunque l'intelligibile non è altro che l'essere o l'ente. Più. Se l'intelligibile non è identico con l'ente, ne segue che esso è non ente, ossia che non è oggetto dell'intelletto. Ma l'intelligibile è l'oggetto dell'intelletto. Dunque è indistinto dall'ente. Più. Se l'intelligibile non è identico con l'ente, l'ente è diverso dall'intelligibile e non è intelligibile, e quindi non oggetto dell'intelletto. Dunque l'intelletto ha per oggetto il nulla, ossia non ha nessun oggetto. Ma ciò indicherebbe che l'intelletto è una facoltà di intendere che non può intender nulla; il che è assurdo. Dunque è assurdo che l'intelligibile sia distinto dall'ente.

Prova della parte II. L'intelligibile è l'ente in quanto può essere inteso dall'intelletto. Ora il poter l'ente essere inteso dall'intelletto esprime una relazione tra l'ente e l'intelletto. Dunque l'intelligibile è l'ente stesso con una relazione all'intelletto.

DISCUSSIONE III.

DEI SUPREMI PRINCIPÎ DONDE OGNI ENTE RISULTA

155. Si dà 1.° la nozione dell'atto e della potenza: 2.° mostrasi che ogni ente risulta dall'atto o dalla potenza di essere: 3.° e che è quindi attuale o potenziale.

Esposizione della parte I. Le idee di atto e di potenza di essere sono così semplici e primitive da non essere nè capaci nè bisognose di vera definizione logica. Pure tenteremo di indicarle, se non di definirle. Noi abbiamo la notizia di ciò che è, e di ciò che è solamente capace di avere o ricever l'essere. Un circolo descritto sopra una tavola è: gli altri circoli che vi si possono descrivere non sono, ma sono capaci di avere o ricever l'essere. Ciò che è dicesi atto; e potenza ciò che è capace di avere o ricever l'essere. Ma l'*essere* possibile a riceversi è l'atto: la potenza dunque può definirsi: la capacità di ricevere l'atto.

Esposizione della parte II. L'ente risulta da ciò che è o da cio che è possibile ad essere (141), ossia capace di ricever l'atto, ma oggettivamente preso, cioè almeno con qualche fondamento nelle cose poste fuori della mentale apprensione (19). Ora ciò che è dicesi atto: e ciò che è capace di ricever l'atto si chiama potenza. Dunque ogni ente risulta dall'atto o dalla potenza.

Esposizione della parte III. Ogni ente risulta dall'atto o dalla potenza. Ma ciò che risulta dal primo si denomina ente attuale, e potenziale ciò che risulta dal secondo. Dunque ogni ente o è attuale o potenziale.

156. Bisogna distinguere 1.° l'atto primo dal secondo: 2.° la potenza prima dalla potenza seconda: 3.° e l'atto puro dal misto.

Esposizione della parte I. È l'atto primo nell'ente quello che non ne ha alcuno avanti: è atto secondo quello che nell'ente suppone il primo. Se Pietro è, esso può operare; ma se non è, non può operare: però l'atto di essere di Pietro dicesi atto primo, e atto secondo quello di operare.

Esposizione della parte II. Siccome all'atto corrisponde la potenza; così la capacità di ricevere il primo atto si dirà potenza prima, e seconda quella di ricevere l'atto secondo: quindi potenza prima la capacità che Pietro aveva di ricever l'atto di essere; e quella, che, avuto l'atto di essere, tiene di ricevere l'operare, potenza seconda.

Esposizione della parte III. L'atto puro è quello che esclude ogni potenza, ed il misto per contra è quello che non esclude ogni potenza: quindi l'ente attuale o è puro o misto conforme l'atto a cui partecipa (155). Laonde chiaro si scorge che l'ente attuale puro esclude da sè per natura ogni potenza di ricevere l'atto primo e secondo: laddove avviene il contrario rispetto all'ente attuale misto.

157. Si mostra 1.° che la potenza riceve l'atto da un ente: 2.° attuale, detto *agente, operante.*

Prova della parte I. Ciò che si riceve è dato da un altro; poichè il ricevente è bensì l'opposto del dante, ma l'uno riporta necessariamente l'altro. Ora la potenza è capacità di ricever l'atto (155): poichè, se l'avesse in sè, sarebbe atto e non potenza. Dunque lo riceve da un altro ente.

Prova della parte II. Il dar l'atto a ciò che non l'ha è agire ed operare. Ma l'ente onde è discorso, dà l'atto alla potenza. Esso dunque agisce ed opera. Ma l'atto di

agire e di operare esige l'atto di essere, ossia l'ente attuale, essendo atto secondo che domanda il primo (156). Dunque la potenza riceve l'atto da un ente attuale detto *agente* od *operante*. In oltre la potenza è in sè cosa non attuata nè attuante, ma meramente attuabile; poichè diversamente sarebbe atto e non capacità di ricever l'atto. Ma l'attuabile non può venir attuato che dall'attuante: poichè attuante è ciò che può attuare l'attuabile, e questo è ciò che può venire attuato dall'attuante. La potenza dunque non può venire attuata che dall'attuante. Ma l'attuante essendo ciò che attua, agisce ed opera, ed è un ente attuale *agente* od *operante*. Dunque la potenza è attuata da un ente attuale *agente* ed *operante*.

158. Si dà 1.° la nozione *di effetto, di causa efficiente e di causalità*: 2.° si assegna il divario corrente dalla causa al principio.

Esposizione della parte I. Ciò che essendo recato dalla potenza all'atto, è fatto attuale, od anche ciò che è fatto da un agente qualunque si noma *effetto*. L'agente che colla propria azione lo fa attuale ne è la *causa efficiente*, la quale può definirsi: quel principio, dalla attività o azione propria del quale procede un altro essere: od anche ciò che con propria azione fa esistere un altro essere che prima non esisteva. L'atto o l'azione del far esistere un altro essere o l'effetto è ciò che domandasi *causalità*. Così chi scrive è causa efficiente, effetto la scrittura, il movimento della penna fatto per modo acconcio in sulla carta è la causalità.

Esposizione della parte II. Principio è più universale di causa. Esso è ciò donde procede in qualche maniera alcuna cosa (8); ed ha connessione intrinseca od estrinseca col principiato. Noi non parliamo del principio estrinseco, perchè non influisce intrinsecamente nell'essere del principiato, e però non è comparabile con la

causa. In questo senso il luogo, donde si parte dicesi il principio del viaggio. Il principio intrinseco non esige di essere anteriore al principiato di anteriorità di tempo o di natura; ma solo di origine: laddove la nozione di cagione domanda anteriorità non solo di origine, ma anche di natura almeno. Dicesi anteriorità di tempo quella per cui la causa nella durata precede l'effetto, come la pianta è avanti il fiore. L'anteriorità di natura quella si è, per la quale due cose coesistono insieme per forma che l'essere dell'una è prodotto realmente distinto dall'altra, e ne è dipendente, quale si è, per esempio, lo splendore della corrente elettrica, dalla quale emana sebbene coesistente, non altrimenti che effetto da causa. L'anteriorità di origine è quella, per cui una sussistenza ha da un'altra la stessa natura numerica senza essere posteriore nella durata, senza essere prodotta con dipendenza, e da quella distinta soltanto per l'opposizione della relazione d'origine. Di quest'ultimo modo non abbiamo altro esempio che nelle processioni delle Divine Persone, di cui i Teologi.

159. Si espone 1.° la nozione del possibile: 2.° esterno ed interno: 3.° metafisico, fisico e morale.

Esposizione della parte I. Ciò che può essere o si considera come capacità di ricever l'atto, o come cosa che può farsi o prodursi da una causa. Il primo è chiamato potenza (155), ed il secondo viene domandato possibile, essendo assurdo un potere senza la cosa possibile. Ciò che non può farsi è detto impossibile.

Esposizione della parte II. Ciò che può farsi da una causa è il possibile relativo alla sua cagione: ma il possibile relativo alla sua cagione viene chiamato esterno. Dunque il possibile esterno è ciò che può farsi dalla sua cagione. Il contrario è l'impossibile esterno. Ma nessuna cosa può farsi se ripugna od è contraddittoria; poichè in

tal caso l'effetto sarebbe ente non ente insieme, cioè nulla, come 3—3=0. Il possibile è ciò che non ripugna. Questo dicesi possibile interno, ed il suo opposto impossibile interno. Il possibile è dunque esterno ed interno.

Esposizione della parte III. Il possibile interno, ossia ciò che non ripugna, è detto metafisico, come sarebbe un cerchio d'oro del diametro del sole. Ciò che non ripugna ad esser fatto da una causa creata dell'ordine fisico dicesi possibile fisico; così è possibile all'uomo far salire lungo la verticale i gravi per la forza d'istantaneo impulso. Ciò che ad esser fatto dalla causa non incontra grave difficoltà è il possibile morale. Così può dirsi moralmente possibile l'amor tenero de' genitori verso i figli anche disamorati.

Il contrario a queste tre forme del possibile dicesi impossibile metafisico, fisico e morale, ed ognuno può da sè trovarsene gli esempi.

160. Potrà forse parere a taluno che se non può farsi l'impossibile interno, o metafisico, non possa darsi alcuna cagione onnipotente: perciò si dimostra che può una cagione essere onnipotente senza avere il potere di fare l'impossibile metafisico.

Prova. Supponiamo una cagione onnipotente o che può far tutto. Il potere di far tutto non è diminuito dalla sottrazione del potere di far nulla: ma bensì dalla sottrazione del potere di far qualche cosa. Ora il potere di fare l'impossibile è il potere di far l'ente non ente, ossia il potere di fare il nulla (159). Dunque il non poter fare l'impossibile non diminuisce il potere di far tutto. Di più. Il potere di far tutto non viene diminuito dalla sottrazione del nulla. Ma il potere di fare l'impossibile è un potere di fare l'ente non ente, ossia il nulla, cioè, un potere che non può, vale a dire, il nulla. Dunqne il potere di far tutto non viene diminuito dal potere di far

l' impossibile. Dunque una cagione può essere onnipotente senza il poter di fare l impossibile. Come si vede la difficoltà in contrario nasce dal credere che l' impossibile possa essere qualcosa, il che non è.

161. Si dimostra falso 1.° che il possibile sia tale solo in quanto può farlo l'onnipotenza di Dio: 2.° e che l'essere possibile o impossibile una cosa dipenda da un divino decreto libero.

Prova della parte I. Questa opinione, la quale è di Okam, rigetta la possibilità interna ritenendo solo l'esterna. Ora l'esterna senza l'interna possibilità ripugna (159). Dunque l'opinione di Okam ripugna. Di poi per conoscere il possibile, secondo questa sentenza bisogna conoscere ciò che Dio può fare, e quindi ricorrere all'idea della divina onnipotenza ogni volta che vogliam sapere se una cosa è possibile. Ora come mostra il fare degli uomini, a ciò non si ricorre, ma piuttosto si considera se la cosa ripugna o no in sè stessa. Dunque il possibile non si concepisce solo tale in quanto può essere fatto dalla divina onnipotenza. Inoltre l' onnipotenza divina può far tutto (160). Ora nella detta sentenza non si può dire che Dio può far tutto; ma soltanto che può ciò che da Lui può esser fatto, ossia che può fare ciò che può fare. Dunque non è onnipotente, il che è assurdo. In fine se il possibile è soltanto ciò che Dio può fare, segue che l'impossibile è soltanto ciò che Dio non può fare, e quindi la impotenza non è nell'oggetto, come ammette la sentenza opposta; ma nel soggetto, cioè in Dio. Ora l'impotenza in Dio ripugna. Dunque ripugna la esposta sentenza.

Nè varrebbe il dire: se togliete l'onnipotenza divina, i possibili non vi sono più. Perocchè si distingue; se togliete l'onnipotenza divina, cioè se la ponete distrutta, i possibili non vi sono più, si può concedere; se togliete l'on-

nipotenza divina, cioè se considerate il possibile in sè, astrazione fatta dalla onnipotenza divina, i possibili non vi sono più, si nega. Vedremo nel seguente paragrafo che i possibili si ponno pensare in astratto indipendentemente da Dio, benchè concretamente presi hanno radice in Dio. *Dissi se la ponete distrutta, i possibili non sono più*, si può concedere; poichè si potrebbe anche distinguere così: se ponete distrutta la sola onnipotenza e non Dio, i possibili esterni non vi sono più, si concede; i possibili interni, si nega. Poichè il possibile interno è ciò che non ripugna; e l'esterno è ciò che può farsi, ossia ciò che non ripugna a farsi (159). Ma questi sono due concetti diversi come il più e il meno universali. Dunque l'uno può formarsi indipendentemente dall'altro, e quindi per formare il primo non è mestieri pensare l'onnipotenza divina.

– *Prova della parte II.* Se l'essere possibile o impossibile una cosa dipende da un divino decreto libero, come delirando asserì il Cartesio. Dio può allora fare l'impossibile. Ma l'impossibile è l'essere non essere (160). Dunque può fare l'essere non essere, ossia il nulla (160). Ma fare il nulla intorno all'impossibile è lasciarlo qual è, è non cambiarlo punto. Dunque Dio non può far cambiamento alcuno intorno all'impossibile, e non dipende quindi da un suo decreto libero. Oltre di che se Dio può tramutare il possibile nell'impossibile, esso può fare anche che l'essere non sia. Ma l'essere, che non è, non può essere. Dunque Dio non può tramutare il possibile nell'impossibile. Più. Se Dio potesse far ciò, potrebbe anche distruggere sè stesso. Ma un essere distruttore di sè stesso, è, in quanto è principio dell'azione distruttiva; e insieme non è, in quanto è termine di essa. Dunque Dio potrebbe fare in modo da essere un ente che non è. Ma ciò non può fare perchè non può essere. Dunque non può tra-

mutare il possibile nell'impossibile, nè viceversa. Nè si può dire che con ciò si viene a limitare la volontà e potenza divina; poichè volere il contraddittorio è volere il nulla, e quindi è volere non volere, cioè nulla: lo stesso dicasi del potere di fare il contraddittorio (160). Ora il nulla sottratto da un essere non lo limita, ma lo lascia qual è: illimitato se è illimitato, e limitato se è limitato (160). Dunque nulla si detrae alla volontà e potenza divina.

162. Il possibile 1.° sebbene si possa in astratto pensare indipendentemente da Dio: 2.° tuttavia ha in concreto radice in esso lui.

Prova della parte I. Il possibile interno (ed è quello onde parliamo) è pensato da noi senza che sia necessario riguardarlo relativamente a Dio. Così io posso concepire dei circoli d'oro del diametro degli anelli di Saturno, e mille altri enti possibili senza esser costretto a pensare la causa che li può produrre, cioè Dio. Questo è il fatto di cui la ragione già accennata nel paragrafo precedente è che il concetto pel possibile interno non è quello dell'esterno. Inoltre ogni possibile ha un essere logico distinto da quello di Dio: p. es., il concetto di un altro sistema solare, di un altro firmamento, di un altro mondo non è il concetto di Dio. Può dunque ogni possibile in astratto pensarsi senza pensare Dio.

Prova della parte II. Ogni possibile è una verità limitata: così il concetto del circolo d'oro or mentovato non è il concetto di un triangolo, di un quadrato, o di un qualunque altro poligono. Ma noi vedremo che ogni cosa limitata ha il suo principio in Dio. Dunque anche il possibile. Oltre a ciò se i possibili sono indipendenti da Dio, Ei o non li conosce, o li conosce come li conosciamo noi, cioè dipendentemente da loro. Che Dio non li conosca, ripugna, perchè la sua scienza non sarebbe infinita: che li conosca dipendentemente da essi, come noi,

ripugna del pari, perchè Dio sarebbe dipendente e mutabile. Dunque i possibili hanno radice in Dio. Da ultimo il possibile interno è ciò che non ripugna: ma la non ripugnanza ha radice *nell'essere*, come la ripugnanza ha radice *nell'essere non essere*. Dunque il possibile ha radice nell'essere. Ma Dio concretamente considerato è *l'essere*, poichè tra gli enti concreti Dio solo non può non essere. Dunque ne segue che il possibile interno ha concretamente radice in Dio.

Diremo forse altrove il come i possibili abbiano radice in Dio; per ora basta il già spiegato.

163. La nozione del possibile non è soggettiva, come insegnò Kant, ma oggettiva.

Prova. La nozione del possibile interno è la non ripugnanza. Ma essa è fondata nell'essere (162) universalissimo, il quale non può essere soggettivo, giacchè allora non sarebbe universalissimo. Dunque è oggettiva. Inoltre essa si può acquistare contemplando gli oggetti esistenti: poichè se essi esistono, non ripugnano. Si può acquistare esaminando i caratteri costitutivi delle cose; i quali se uniti non si distruggono, formono il possibile; se si distruggono, l'impossibile; così l'idea di monte e di oro formano l'idea di un possibile, cioè, di un monte d'oro; perchè i due prementovati costitutivi non si distruggono; laddove l'idea di monte senza valle è l'idea di un impossibile, perchè posta l'idea di monte si pone quella di valle, e tolta l'idea di valle si toglie quella di monte.

DISCUSSIONE IV.

DELL'ESISTENZA E DELL'ESSENZA DELL'ENTE

164. Dichiarasi 1.° la nozione di esistenza: 2.° di essenza: 3.° e quella di essenziale e di accidentale.

Esposizione della parte I. L'esistenza è l'astratto di esistente, ed esibisce un concetto così semplice e primitivo che in rigor logico non riesce suscettivo di definizione. Noi diremo che è l'atto, pel quale l'ente è fuori e della possibilità e del concetto della mente. Suo contrario è la non esistenza astratto di non esistente. Il concetto di esistenza non è diverso da quello di ente attuale, come confrontando le due nozioni si rileverà (155).

Esposizione della parte II. Ciò che costantemente e compiutamente costituisce l'essere proprio di tutti gli enti e differenziali tra loro dicesi essenza. Essa viene espressa dalla definizione essenziale (31) rispetto a quegli esseri, i quali ne sono capaci. Ma la definizione essenziale può farsi per i costitutivi metafisici, ovvero fisici (31). Dunque l'essenza degli enti potrà essere, dinanzi alla nostra considerazione, metafisica detta anche nozionale, ovvero fisica. Un esempio della prima è il seguente: l'uomo è animale ragionevole; e dell'ultima è quest'altro: l'uomo è composto di anima ragionevole e di corpo organico. Quegli elementi, i quali, per nostro modo di pensare, costituiscono l'essenza metafisica o fisica degli enti, diconsi costitutivi essenziali, come è agevole rilevare dai due esempi addotti.

Esposizione della parte III. Quindi si capisce che es-

senziale è ciò che fa parte dell'essenza, e non può non essere negli enti, come l'animalità non può non essere nell'uomo: e che accidentale è ciò che non fa parte dell'essenza, e può non essere negli enti, come la bianchezza nell'uomo. L'attributo, come si vede, si riduce all'essenziale (22).

165. Le essenze delle cose sono 1.° immutabili: 2.° indivisibili: 3.° ed eterne.

Prova della parte I. Le essenze delle cose ne costituiscono l'essere proprio e le differenziano tra loro. Ma mutato ciò che costituisce l'essere, si muta di necessità anche l'essere costituito medesimo. Dunque rimanendo sempre gli stessi esseri, rimangono di necessità immutabile le essenze. Di poi le essenze sono espresse per la definizione (164). Ma la definizione è identica col definito, essendo essa convertibile con lui (32); e puossi per ciò dire: l'uomo è animal ragionevole egualmente che l'animal ragionevole è l'uomo. Dunque le essenze delle cose sono identiche con essoloro. Ma le cose sono sempre le stesse: per esempio l'uomo è sempre uomo, il circolo è sempre circolo, e non si mutano in altro essere. Dunque anche le essenze sono immutabili.

Prova della parte II. Se non si possono le essenze nè accrescere, nè diminuire nei costitutivi, esse sono indivisibili. Ma non si possono nè accrescere, nè diminuire, perchè si muterebbero, il che non può accadere. Dunque sono indivisibili. A cagion d'esempio un triangolo non può avere più o meno di tre lati.

Prova della parte III. Le essenze universali e però idealmente considerate mai non cominciano nè finiscono, se sono immutabili. Ora esse sono immutabili. Dunque mai non cominciano nè finiscono, ossia sono eterne. Ma esse sono idee; giacchè qui si parla di essenze universali, le quali sono concetti comuni agli esseri esistenti e

possibili. Dunque sono eterne rispetto all'intelletto eterno o divino che sempre le contemplò.

166. Si prova 1.° che l'esistenza conviene ad ogni ente attuale: 2.° e si mostra se e come distinguasi dall'essenza.

Prova della parte I. L'esistenza altro non è che l'atto, pel quale l'ente è fuori della possibilità e del concetto della mente (164). Ma ogni ente attuale risulta o è costituito dall'atto (155). Dunque ogni ente attuale è costituito dall'esistenza, ossia ad ogni ente attuale conviene l'esistenza. Inoltre l'esistenza conviene anco a Dio. Poichè o Dio è ente attuale o no. Se non è attuale, esso è di necessità potenziale (155), il che è assurdo: se è attuale, ne segue che è anche esistente, poichè l'ente attuale è identico con l'esistente, come abbiamo fatto vedere nella prima prova ora recata. Anzi l'esistenza conviene più a Dio che ad ogni ente creato. Poichè Iddio è atto puro, essendo infinito, e le creature, essendo finite, sono parte in atto e parte in potenza e però atto misto (156). Ora un ente il quale è atto puro, è più attuale di quello che è atto misto. Dunque Dio è piu attuale, e quindi più esistente della creatura. Più. Se fosse vera la sentenza opposta, Iddio non sarebbe esistente. Ora ciò è contro il senso comune e del volgo e dei dotti, val quanto dire, dell'universo genere umano. Dunque a Dio conviene l'esistenza. Più. Se l'essere convenisse solo a Dio, e alle creature soltanto l'esistere, intorno alle creature non si potrebbe fare alcun giudizio: poichè la formola universale d'ogni giudizio è la seguente: *è, non è.* Ora ciò è falso. Dunque è falso che a Dio non convenga la esistenza. In fine ogni verbo risolvesi nel verbo *essere* che ne forma come il sostrato comune. Ma se l'essere conviene solo a Dio, ne siegue che tutto ciò che esprimono gli altri verbi si risolve in Dio. Dunque tutto sarebbe Dio: ed eccoci

alle assurdità del panteismo. Si dice che derivando la parola *esistenza* dal verbo latino *existere*, il quale significa aver l'atto di essere da un altro, non può convenire che a quegli enti, i quali derivano da un altro, e quindi alle creature sole e non a Dio. Ma questo argomento del Gioberti è più da grammatico che da metafisico: anzi non è neppur da grammatico; perchè il senso etimologico indica bensì la derivazione della parola; ma non sempre il senso di essa, il quale viene determinato dall'uso comune. Inoltre il senso etimologico è escluso quando è assurdo. Ora queste due cose abbiamo noi dimostrate rispetto alla parola *esistenza* se venga limitata agli enti finiti. Dunque il senso etimologico è escluso, e non può esser ritenuto fuorchè l'assegnato da noi. E poi la particella *ex* può significare anche *extra*, e quindi *extra sistere* cioè lo stare di una cosa fuori della possibilità e del concetto della mente. Questa spiegazione dell'etimologia, essendo conformissima al vero è l'unica che può ragionevolmente adottarsi.

Esposizione della parte II. Rispetto poi al distinguersi dall'essenza, noi diciamo che l'essenza può riguardarsi nello stato di pura possibilità o nello stato attuale: l'essenza possibile è realmente distinta dall'esistenza, come la potenza è realmente distinta dall'atto. L'essenza poi attuale è stimata distinta realmente dall'esistenza da molti, e da molti altri mentalmente soltanto. Poichè dicono questi ultimi l'essenza è la stessa cosa dell'esistenza, essendo quest'ultima l'atto delle cose. E per fermo se l'essenza è attuale, essa è atto, e non abbisogna di avere un altro atto per essere attuale, ossia per esistere: dove poi non sia attuale, essa è potenziale, ossia si considera nello stato di possibilità. Ma qui trattasi dell'essenza degli esseri esistenti e non dei puri possibili. L'essenza dunque si può dire distinta dall'esistenza non realmente,

ma mentalmente; in quantochè, possiamo noi concepire astrattamente l'essenza senza la esistenza, p. e., l'uomo senza pensarlo esistente e però ne segue che il concetto della prima non inchiude di necessità quello della seconda.

167. Non vi ha conoscienza, nè sì necessaria, nè sì certa quanto quella delle essenze reali: ma poichè è stata negata da qualche filosofo è mestieri di mostrare 1.° che non poche essenze reali ci sono conosciute: 2.° a posteriori per lo più.

Prova della parte I. Se le essenze reali delle cose ci sono affatto ignote; ne viene che delle cose sappiamo soltanto che sono, non quel che sono: cioè non possiamo conoscere le cose che sotto la ragion comune di essere: poichè l'essenza esprime anche la differenza delle cose (164). Ma tolta ogni cognizione delle reali differenze delle cose è di necessità tolto ogni universale principio salvo quei che riguardano l'ente comune, ed è tolta per ciò ogni conclusione ed ogni scienza. Dunque la negazione della notizia delle essenze reali stabilisce lo scetticismo. Inoltre noi abbiamo la notizia della essenza reale del giudizio e del raziocinio come abbiamo veduto altrove; conosciamo ancora quella del circolo (31): quella del triangolo sappiamo essere figura piana di tre lati: e figura piana di quattro lati quella del quadrilatero ed altre; e vediamo essere assurdo lo scambiare l'una per l'altra. Ora se ne fossero ignote affatto le essenze tutto ciò ci sarebbe del pari ignoto. Dunque alcune essenze almeno non ci sono ignote. In fine dalle qualità ed operazioni costantemente e uniformemente diverse noi deduciamo evidentemente soggetti diversi; come, p. e., dall'osservare esseri costantemente e uniformemente ora ragionevoli e sensitivi; ora sensitivi ma irragionevoli noi deduciamo con evidenza dimorar nei primi un soggetto fornito di sensibilità e di ragione chiamato uomo, diverso dall'altro, che ar-

gomentiamo capace di sensazione, denominato bruto. Ora così fatti soggetti, diversi tra loro, sono le essenze reali. Dunque o conviene negare la forza di conchiudere al raziocinio misto, o ammettere che noi conosciamo le essenze. Il primo membro è assurdo. Dunque è vero l'altro, ossia che noi conosciamo le essenze reali. Dunque alcune è forza dire che le conosciamo, quelle cioè, di cui tratta la filosofia.

Prova della parte II. Di qui apparisce il come ci sono note di presente le essenze reali, o almeno la più parte di loro. La notizia che ne abbiamo non è immediata, ma mediata; non a priori, ma a posteriori, cioè dalla cognizione sperimentale delle qualità e dei modi; dalle operazioni e dagli effetti sorgiamo alla notizia dei loro soggetti, sostanze, agenti e cagioni non ideali, ma reali ed oggettive.

168. Ma che risponderemo 1.° al Loke negante all'uomo la notizia delle essenze reali: 2.° al Gioberti che le chiama inescogitabili?

Risposta alla parte I. Non conosciamo tutte le essenze reali a cagione della nostra limitatezza, si concede; non ne conosciamo alcune, cioè quelle di cui tratta la filosofia, immediatamente ed a priori, si concede; mediatamente e a posteriori, val quanto dire, nella guisa spiegata di sopra, si nega. Inoltre Loke ha negato la notizia delle essenze reali, come negò quella di sostanza, perchè non ci può esser data dalla sensazione e dalla riflessione, fonti uniche, ei diceva, delle notizie delle cose. Il che dimostreremo tra poco assurdo. In fine Loke si contraddice, perchè ei concede noi avere la notizia delle essenze nozionali, dette da lui nominali. Ma queste presuppongono note le reali o fisiche, poichè nella definizione, p. e., dell'uomo il concetto *animale* riporta un essere fisico dotato di vita sensitiva, comune anche ai bru-

ti: e il concetto *ragionevole* riferisce una perfezione reale posseduta da esso uomo e non dai bruti, per la quale da essi distinguesi. Dunque in questa materia la dottrina di Loke è contraddittoria.

Risposta alla parte II. La medesima risposta è a darsi pure al Gioberti. Se non che egli ha fatto un passo più innanzi di Loke nell'assurdo. Loke aveva detto che non conosciamo le essenze reali: il Gioberti dice che sono inescogitabili, cioè che non è pur possibile il pensarle. Ma non è possibile il nominare le essenze reali, come le nomina il Gioberti, senza pensarle: come sono adunque inescogitabili? Di più. Se non possiamo pensare le essenze reali, non conosciamo altra realtà che la fenomenica e siamo all'ignoranza de'*noumeni*, ossia allo setticismo di Kant. Ora ciò è assurdo. È dunque assurdo che le essenze reali siano inescogitabili.

DISCUSSIONE V.

DELL'ESISTENZA SOSTANZIALE ED ACCIDENTALE, OSSIA DELLA SOSTANZA E DELL'ACCIDENTE

169. Si definisce 1.° la sostanza e l'accidente: 2.° si mostra che l'accidente esige un soggetto o la sostanza: 3.° e che tal giudizio è analitico.

Esposizione della parte I. Ogni oggetto concreto ed esistente offertoci dall'esperienza viene da noi risolto (107) in un soggetto, e in uno o più predicati variabili, i quali indicano la varia maniera di essere del soggetto medesimo. Così uno stesso pezzo di cera o di altra sostanza può acquistar successivamente la forma sferica, cilindrica, prismatica, piramidale, conica ed altre assai per non dire degli altri modi di essere, di cui è capace. Così noi possiamo passare colla mente da un pensiere all'altro; da un volere all'altro colla volontà: avere ora una sensazione e poi un'altra diversa: passare da un luogo all'altro, da una postura ad un'altra; e nonostante tali cambiamenti, noi siamo sempre il medesimo soggetto di prima. Ora il soggetto di tutti questi modi di essere è ciò che domandasi sostanza: i modi di essere di un tale soggetto diconsi accidenti, qualità, modificazioni. Possiamo dunque almeno per ora definire la sostanza: il soggetto degli accidenti: e l'accidente dirlo: il modo variabile di essere della sostanza.

Prova della parte II. Ogni accidente è un modo di essere. Ma il modo di essere esige naturalmente l'essere o il soggetto, di cui è modo, poichè inchiude rela-

zione al medesimo. Dunque l'accidente esige un soggetto, o la sostanza. Più. Ogni accidente è una qualità, e una modificazione come è detto nella parte I. Ora ogni qualità e ogni modificazione è esigente naturalmente un soggetto qualificato e modificato. Dunque ogni accidente è naturalmente esigente un soggetto o la sostanza.

Prova della parte III. Ogni accidente è espresso da un predicato: ma il giudizio: ogni predicato è esigente un soggetto, è analitico (41): dunque è analitico pure il giudizio che pronuncia: ogni accidente è esigente la sostanza.

170. Poichè la definizione già recata della sostanza si addice soltanto alle sostanze finite e mutabili; così egli è mestieri mostrare 1.° che la sostanza genericamente presa è ciò che esiste in sè: 2.° in qual senso si debbano prendere parecchie definizioni della sostanza, cui è facile incontrare nella lettura di alcuni filosofi.

Prova della parte I. L'accidente esige di esistere nella sostanza; poichè è esigente la sostanza (169). Ma se la sostanza esige di esistere in un soggetto come l'accidente, essa è accidente, cioè sostanza non sostanza. Dunque la sostanza non esige di esistere in alcun soggetto da lei distinto, e quindi esiste in sè. Sostanza dunque genericamente presa è ciò che non esiste in un altro essere: o meglio: ciò che esiste in sè. Di qui si capisce quale altra definizione può darsi dell'accidente. Esso può definirsi: ciò che esige di esistere non in sè, ma in un soggetto detto sostanza.

Esposizione della parte II. Questa proposizione: l'accidente non può stare senza esigere la sostanza: è vera perchè equivale all'altra identica: l'accidente è esigente la sostanza: ma non è vera così la seguente: la sostanza (genericamente presa) non può stare senza esigere l'accidente, poichè il soggetto *sostanza* (generica) è bensì

identico con l' attributo *esistente in sè*, ma non già con l'altro attributo *esigente accidenti*. Onde se si può dire la sostanza (generica) è esistente in sè; non si può dire del pari: la sostanza (generica) è esigente accidenti. Per potere dir questo bisognerebbe provare ad evidenza che ripugna la sostanza monda dalle modificazioni, e che soltanto è possibile la sostanza, che è atto misto (156). La qual cosa non solo non si può provare, ma è anche assurdissima, come sarà veduto in seguito.

Per la qual cosa si comprende pure che le seguenti definizioni: la sostanza è il soggetto degli accidenti, o dei modi, o delle modificazioni, o delle qualità: ovvero il soggetto d'inerenza; o in fine un soggetto durevole e modificabile: convengono soltanto alla sostanza finita e mutabile, offertaci dall' esperienza; o in altri termini: convengono a una specie di sostanza, ma non al genere. E però sarebbe errore gravissimo il trasferirle a significare la sostanza generica, la quale è ciò che esiste in sè, od anche ciò che esiste non bisognoso di soggetto a cui sia inerente.

171. Si mostra 1.° che tutto ciò che esiste o è sostanza, o accidente: 2.° che la sostanza genericamente esige bensì di esistere in sè, ma non da sè: 3.° e che alcune definizioni date dai filosofi sono per ciò viziose.

Prova della parte I. Fra l' essere inerente e il non essere inerente non vi è mezzo di sorta, come tra l'essere e il non essere. Ora ciò che è inerente dicesi accidente, ciò che è bensì, ma non è inerente, dicesi sostanza. Dunque tutto ciò che è o esiste, è accidente o sostanza. Si conferma. Tra l' esistere in sè o lo esistere in un altro non si dà mezzo. Ma ciò che esiste in sè è sostanza; ciò che esiste in un altro è accidente. Dunque ogni cosa che esiste o è sostanza o accidente.

Prova della parte II. L'essenziale alla sostanza in

quanto è opposta all'accidente è l'esistere in sè, come apparisce dall'analisi fattane (110). Ma se è essenziale a lei l'esistere anche da sè, ne seguirebbe che ciò che esiste in sè e da sè, solamente sarebbe sostanza. Dunque ciò che soltanto esiste in sè, non sarebbe sostanza. Ma tra sostanza e accidente non si dà mezzo. Dunque sarebbe accidente. Ma ciò ripugna, perchè ripugna che l'accidente sia esistente in sè (169, 170). Dunque ripugna che la sostanza in quanto è considerata in opposizione all'accidente esiga anche di esistere da sè. L'esistere in sè non è identico coll'esistere da sè; poichè l'esistere in sè vuol dire non aver soggetto d'inerenza, come gli accidenti; laddove l'esistere da sè vuol significare il non esser prodotto, il non aver causa (158). Ma l'esistere in sè egli è sostanza. Dunque la sostanza non è identica con l'esistere da sè. Inoltre l'esperienza e l'analisi fatta nei precedenti paragrafi, e ciò che ci scoprirà il paragrafo seguente, ci menano alla chiara e distinta notizia di un essere non bisognoso di esistere in un soggetto, come i modi, ma esistente in sè. Ora se l'esistere in sè fosse identico con l'esistere da sè per modo che l'uno non potesse stare, nè concepirsi senza l'altro, l'esperienza e l'analisi scoprendoci il primo ci porrebbero di necessità sotto il guardo anche il secondo, il che non avviene. Dunque l'uno non è identico con l'altro e può concepirsi, come in realtà è concepito, senza l'altro. Ora l'esistere in sè non è dell'accidente, bensì della sostanza. Dunque la sostanza non esige di esistere da sè. In fine se fosse vero che la sostanza è in sè e da sè, non vi sarebbe che la sostanza senza cagione, o improdotta, cioè una sola sostanza: la qual cosa pure non può provarsi, anzi dimostrerassi assurdissima come il panteismo.

Prova della parte III. Da ciò segue che il dire col Cartesio essere la sostanza: quella cosa che esiste così

da non abbisognare di alcun' altra per esistere: è un dischiudere la porta al panteismo, come incontrò a Benedetto Spinoza. Poichè se non abbisogna d'altro per esistere che di sè stessa, ne segue che ogni sostanza è affatto indipendente da qualunque cagione; che è improdotta; sebbene però si possa interpretare in altro senso vero, cioè che non abbisogna di soggetto come i modi. In secondo luogo segue esser falsa pur questa del Cousin: la sostanza è ciò che in ordine all'esistenza non presuppone altra cosa fuor di sè stessa. Perocchè se la sostanza in genere non presuppone altra cosa fuor di sè stessa, essa è il primo essere. Ma il primo essere è da sè indipendente e improdotto. Dunque secondo questa definizione la sostanza non solo esiste in sè ma anche da sè, ed è ciò falso ed assurdo.

172. Avendo il Loke negato l'idea di sostanza, e il Kant l'obbiettività di essa, fa d'uopo mostrare 1.° che noi abbiamo l'idea di sostanza: 2.° che è oggettiva e reale: 3.° e che l'acquistiamo ai posteriori.

Prova della parte I. Dal soggetto pensante. L'uomo se riflette sovra sè medesimo, conosce di ideare, giudicare, ragionare, volere e sentire. Ma l'ideare, il giudicare, il ragionare e il sentire sono varii modi di essere del medesimo uomo, i quali esigono un soggetto (169). Dunque l'uomo si conosce soggetto di modi (170), ossia sostanza. L'uomo conosce di più che egli è quell'io, il quale ha avuto le modificazioni passate ed ha le presenti. Ora l'avere avuto e l'avere delle modificazioni è esserne il soggetto. Dunque l'uomo si conosce soggetto delle modificazioni (170), ossia si conosce sostanza. Più. Abbiamo detto, che l'uomo conosce di essere quell'io che ha avuto delle modificazioni, e che ne ha anco di presente. Ma le modificazioni passate non sono le presenti, nè viceversa. Dunque l'uomo conosce che l'io non è le modificazioni.

Ma tra sostanza e modificazione non si dà mezzo (171). Dunque non essendo le modificazioni, conosce di essere sostanza. L'uomo conoscendo di essere il soggetto delle passate e presenti modificazioni, si conosce di necessità anche soggetto durevole e modificabile. Ma un tal soggetto è sostanza (170). Dunque si conosce sostanza. In fine l'uomo conosce di passare di continuo da uno stato all'altro, cioè si conosce per un soggetto che acquista sempre nuove maniere di essere. Ma l'acquistare sempre nuove maniere di essere importa un soggetto che dura nell'essere modificato, ossia un soggetto durevole e modificabile (170), vale a dire sostanza. Dunque l'uomo si conosce sostanza.

Dall'oggetto pensato. Tutti gli esseri della natura ci sono presentati dall'esperienza in una perpetua vicenda di cambiamenti: ogni animale cresce successivamente, ed ora ha caldo, ed ora ha freddo; ora si muove, e ora no: talvolta riposa, tal altra fatica. Ma tutte queste mutazioni sono modi di essere, che hanno per soggetto la sostanza. Dunque dal contemplare nella natura le vicende varie, a cui vanno soggetti gli animali, l'uomo ricavane l'idea di sostanza. Di più l'esperienza ci mostra con ogni evidenza che l'universo sensibile è un teatro di cambiamenti. Ora o questi cambiamenti sono sostanza o accidenti. Se sono sostanza, dunque abbiamo l'idea di sostanza: se sono accidenti, dunque esigono un soggetto, ossia la sostanza, e l'idea di sostanza l'abbiamo del pari. Oltre di che tutti gli esseri della natura sensibile si mutano ed operano dal grave che tende al centro fino all'uomo il quale ragiona, vuole e movesi localmente. Ora l'operare suppone un soggetto operante, cui qualifica, ed è perciò una qualità, un modo, un accidente che vuole la sostanza. Dunque l'uomo mira la sostanza ove che sia. Il giudizio costa di soggetto e di predicato detto del primo. Ma il

predicato esprime una qualità del soggetto il quale, quando è concreto, è reale sostanza. Dunque ogni nostro giudizio intorno a oggetto concreto inchiude l'idea di sostanza. Da ultimo tutti i nomi e tutti i verbi sono o sostantivi o aggettivi; cioè esprimono o sostanza o modi. Ma il linguaggio comune è l'espressione delle comuni idee. Dunque l' idea di sostanza e di modo o di accidente è comune a tutti gli uomini. Loke medesimo confessa che l'idea di sostanza « è il soggetto generale de' loro (degli uomini) discorsi » benchè nel tempo stesso mantenga che non l'hanno punto. Ora si può egli parlare di una cosa se non si pensa, e pensarla senza averne idea? Tanto più se essa è il soggetto generale, cioè la base e il fondo di tutti i discorsi. Qual contraddizione più manifesta di questa!

Prova della parte II. L'idea di sostanza è da noi acquistata mediante l'analisi degli oggetti reali esibitine dalla coscienza e dalla sensibilità esterna. Dunque è oggettiva e non soggettiva.

Prova della parte III. Se noi acquistiamo la mentovata idea col sussidio dell'analisi degli oggetti concreti datine dalla coscienza e dalla sensibilità esterna, ossia dall'esperienza, si vede subito che l' acquistiamo a posteriori (167).

173. Ma Loke obbietta. Pensando la sostanza noi non apprendiamo altro che un complesso di qualità unite insieme non si sa come. Dunque essa consiste in un complesso di qualità.

Risposta. Distinguo l'antecedente. Pensando la sostanza generica, non apprendiamo altro che un complesso di qualità, nego: giacchè allora si apprende come ente esistente in sè e non soggetto di qualità: pensando la sostanza finita e mutabile, suddistinguo; la apprendiamo come soggetto di qualità, o di accidenti, si concede: come un puro com-

plesso di qualità, si nega. Le ragioni di queste distinzioni le abbiamo già recate. Si nega quindi il conseguente.

174. È vero, insiste Loke, che la sostanza è il soggetto generale degli umani discorsi, e che pensando le qualità siamo costretti a pensare il sostegno. Ma l'idea di questo soggetto è indeterminata e confusa. Dunque (conclusione portentosa!) non abbiamo affatto idea di sostanza.

Risposta. Si concede l'antecedente e si nega il consegueute Poichè la conclusione che dalle premesse discende è questa: dunque abbiamo della sostanza un'idea indeterminata e confusa. Ora l'idea indeterminata e confusa è universale (24). Dunque della sostanza abbiamo un'idea universale. Ma l'idea universale si dice indeterminata e confusa soltanto rispetto alla determinata e individuale e non già in sè: dunque l'idea di sostanza è indeterminata e confusa nel primo senso e non nell'altro. Perciò abbiamo della sostanza un'idea chiara e distinta universale, come risulta anche dalla definizione, la quale ce la porge chiara e distinta dall'accidente. Laonde il Loke si contraddice come chi pone le premesse e poi negane la conclusione legittima.

175. Loke continua e dice che noi non abbiamo e non possiamo avere l'idea di sostanza nè per la sensazione, nè per la coscienza. Ma queste sono le fonti sole delle nostre idee. Dunque non abbiamo l'idea di sostanza, nè possiamo averla.

Risposta. In primo luogo si distingue la maggiore: noi non abbiamo e non possiamo avere l'idea esplicita di sostanza per quelle due fonti avanti l'analisi, mediante la quale si acquista, concedesi; non abbiamo e non possiamo avere l'idea esplicita di sostanza per quelle due fonti dopo l'analisi ricordata, si nega. Il fondamento luculentissimo di questa distinzione è dimostrato di so-

pra (122). In secondo luogo si nega la minore. E per fermo noi abbiamo l'idea universale chiara e distinta (174), oggettiva e reale (172) della sostanza, e Loke istesso, benchè si contraddica, è costretto a convenirne. Ma essa non vienci porta nè per la sensazione nè per la coscienza come egli medesimo confessa. Dunque qual era la conclusione che discendevane? questa unicamente: che la sensazione e la coscienza non sono le fonti uniche delle nostre idee, e che dovevasi di esse riconoscere un'altra sorgente diversa da quelle.

Dopo di che si scorge chiaro doversi negare il conseguente dell'argomento Lokiano.

176. Si dimostra 1.° che sono obbiettive anche le qualità dette dal Loke secondarie: 2.° e che i modi o gli accidenti sono qualcosa di distinto realmente dalla sostanza: 3.° conseguenza.

Prova della parte I. Il Loke chiamò qualità primarie dei corpi l'estensione, la figura, la resistenza e simili. Secondarie poi disse il colore, il suono, l'odore, il caldo, il freddo ed altre. Delle prime ammise le sensazioni oggettive; ma non delle seconde. Questa dottrina viene espressa da altri in termini più facili, ammettendo oggettive le sole sensazioni di solidità del fatto. Questa opinione è falsa. Poichè il sentire è una maniera di apprendere il sensibile ed importa il soggetto senziente e l'oggetto sensibile, essendo assurdo il dire che io sento nulla, oppure che un oggetto è sentito da nessuno. Ma per la sensibilità esterna non possiamo apprendere alcun oggetto interno: poichè tutti gli oggetti interni a noi riduconsi al me intelligente e senziente corporeo co'suoi modi, i quali formano l'oggetto della coscienza e della sensibilità interna e non esterna (45, 46, 47). Dunque l'esterna sensibilità ha un sensibile esterno, oggettivo e reale. Ma tale oggetto sono le qualità anche secondarie.

Esse sono dunque oggettive e reali. Più. Nelle sensazioni esterne noi distinguiamo il me, la sensazione e la cosa sentita, ma non senziente col me (45): p. e., quando miro il sole, l'interna osservazione psicologica mi fa conoscere che sono io quel medesimo, che mirava poc'anzi un lago, un fiume, od altri oggetti, e che ora sono in uno stato diverso: dunque in ogni esterna sensazione io distinguo il me dalla sensazione stessa. Mi fa conoscere inoltre che il sole mirato da me agisce sopra me stesso tanto che mi abbarbaglia e mi accieca addolorandomi, e che quindi io sono passivo, e che esso in fine non è senziente con me. Ma ciò che agisce sopra di me e che mi rende passivo è esterno a me, se pur non vogliasi dire tutt'uno la causa e l'effetto (158): ciò che non sente con me è pure esterno a me (45). Dunque per le sensazioni esterne apprendesi qualcosa di esterno e reale. Ma ciò sono appunto le qualità secondarie rispetto ai quattro sensi ricordati. Dunque esse sono oggettive e reali. In fine questa dottrina toglie l'oggettività d'ogni sensazione. Poichè gli avversari dicono che le sensazioni dei quattro sensi mentovati essendo nostre modificazioni non ci scoprono altro che la nostra esistenza. Ma anche quelle del tatto e in generale tutte le sensazioni sono modificazioni del me senziente. Dunque non ci scoprono che l'esistenza nostra e sono tutte soggettive. Quindi si vede che o tutte le sensazioni esterne sono oggettive, e non ve n'ha alcuna, non eccettuate quelle del tatto; la qual cosa pone i Lokiani in contraddizione con sè stessi. Nè vale il dire: i colori, i suoni, gli odori, il caldo e simili sono nostre sensazioni. Poichè altro è la sensazione del colore, del suono, degli odori e simili, altro è l'oggetto della sensazione, benchè per esprimere l'una e l'altra si usino spesso gli stessi vocaboli. Ma il loro significato è diverso e la diversità loro viene chiarita dalla natura del discorso.

Così se dico: *io ho caldo, ho freddo*, voglio indicare la sensazione di caldo e di freddo, e in questo caso il caldo e il freddo sono soggettivi: se dico: *il fuoco è caldo, il ghiaccio è freddo*, voglio significare la proprietà reale ed oggettiva del fuoco e del ghiaccio, eccitante la sensazione di caldo e di freddo: e in tal caso il caldo e il freddo sono oggettivi.

Prova della parte II. Se le modificazioni non sono qualcosa di realmente distinto dalla sostanza, esse sono realmente identiche e sono la sostanza istessa. Ma le modificazioni spariscono, come ci attesta la coscienza rispetto ai nostri pensieri, voleri, sensazioni che non sono mai le stesse, e la sensibilità esterna rispetto ai corpi esteriori. Dunque dovrebbe sparire anche la sostanza. Ma la sostanza rimane, poichè è un soggetto durevole (170, 172) e modificabile. Dunque è realmente distinta dalle modificazioni. Più. La sostanza finita realmente si muta. Ma il mutarsi realmente importa perdita o acquisto di qualcosa. Dunque se la sostanza si muta realmente, deve perdere o acquistare qualcosa di reale. Ma ciò che la sostanza perde o acquista mutandosi, o è sostanza o accidente, poichè non si dà mezzo (171): non può essere sostanza, perchè una sostanza non è mutazione, o modificazione di un'altra, non essendo accidente. Dunque è modificazione reale e però distinta realmente da essa sostanza. In fine i nostri pensieri, voleri, sensazioni, operazioni sono reali. Ora queste realtà sono bensì modificazioni inerenti alla sostanza, ma realmente non sono la sostanza; poichè quando veggo, p. e., il sole, o voglio passeggiare e simili, potrei dire con verità: io sono la visione del sole, io sono il volere di passeggiare, il che è altrettanto falso che ridicolo. Dunque le modificazioni della nostra sostanza sono realmente distinte da essa. Il medesimo ragionamento si può fare intorno alle opera-

zioni e movimenti degli esseri materiali esterni. Le modificazioni sono dunque alcun che di realmente distinto dalla sostanza.

Esposizione della parte III. Se le qualità accidentali sono qualcosa di reale distinto dalla sostanza ne segue che sebbene naturalmente non possano stare senza l'inerenza attuale alla sostanza, pure per virtù divina non ripugna che stieno senza l'attuale inerenza alla sostanza, come accade nell'augusto Sacramento dell'Eucaristia. Per ciò quando useremo espressioni indicanti che l'accidente non può stare senza la sostanza saranno da intendersi secondo la spiegazione qui fattane.

177. La sostanza finta 1.° o è completa o incompleta: 2.° la sostanza completa risulta dalla natura e dalla sussistenza: 3.° e si spiegano le varie accezioni del nome natura.

Prova della parte I. Havvi degli esseri i quali non solo esistono in sè, ma ancora non sono parte di alcun altro essere: e quindi non sono di altro essere: bensì di sè stessi. Così sono gli uomini, i bruti, le piante, dei quali ciascuno non pure esiste in sè, ma ancora non fa parte, di alcun altro ed è di sè medesimo e non di altro essere. Havvene poi degli altri i quali esistono bensì in sè medesimi, ma essendo parte di altri, non sono di sè stessi, sì bene di quelli, dei quali fanno parte. Tali sono per foggia di esempio, la mano dell'uomo, il piede dell'animale, il ramo dell'albero. Ciascuno di questi esseri esiste in sè: ma essendo parte del tutto *uomo, animale, albero* non sono di sè, ma del tutto, di cui fanno parte. I primi non essendo di altro essere, ma soltanto di sè stessi si concepiscono possedere sè stessi a differenza dei secondi, i quali essendo non di sè stessi, ma di altro essere si apprendono come posseduti da cotesto altro essere, non come possessori di sè stessi. Così l'uomo dicesi

che possiede la mano; ma non viceversa. La sostanza che possiede sè stessa dicesi completa, ed incompleta quella la quale è posseduta, ma non possiede sè stessa.

Prova della parte II. Il possedere sè stesso è una perfezione, poichè è meglio in primo luogo possedere che esser posseduto, come è meglio agire che patire, dare che ricevere: in secondo luogo chi possiede sè stesso è un tutto, e la sostanza incompiuta è parte della compiuta: ora il tutto è maggiore e però miglior della parte. Dunque il possedere se stesso è una perfezione. Ma questa perfezione, per cui una sostanza possiede sè stessa ed è compiuta dicesi sussistenza. Dunque la sostanza completa risulta dalla sussistenza. Ma ogni sostanza completa esistente e reale è costituita anche dalla sua essenza attuale (166), la quale siccome è il principio intrinseco determinativo e specificativo dell'essere, così è il principio intrinseco specificativo dell'operare: così il principio intrinseco determinativo e specificativo di Pietro ad esser uomo, ad operare operazioni umane, è l'essenza *animal ragionevole.* Dunque ogni sostanza completa risulta anche dall'essenza sua attuale, principio intrinseco determinativo e specificativo del suo proprio operare. Tale principio intrinseco di operare, che ha la sostanza completa è chiamato natura. Dunque ogni sostanza completa risulta anche dalla sua natura.

Esposizione della parte III. La parola natura si usa non solo per significare il principio intrinseco delle operazioni degli esseri ora spiegato per distinguerlo dall'estrinseco: ma ancora per significare l'essenza degli esseri tutti (164). Si toglie ancora per significare tutto l'universo visibile ed anche per indicare l'autore e il reggitore del medesimo universo. Si piglia inoltre per indicare un'attitudine a fare o a produrre alcuna cosa distinta dall'arte, e anche per esprimere il divario tra

ciò che è o si fa naturalmente, e ciò che è o si fa soprannaturalmente. Ciò ad evitare gli equivochi, in che si può cadere nell'uso della detta parola. Lasciamo di schiarire tutto ciò con esempî, essendo facile il trovarli.

178. La sussistenza 1.° rende incomunicabile la sua natura: 2.° e realmente distinta da essa natura: 3.° spiegasi quando la sostanza dicesi supposto e quando persona.

Prova della parte I. La sostanza completa risulta dalla essenza attuale, ossia dalla natura e dalla sussistenza (177). Ora quando una sostanza è completa, cioè terminata non può compiersi e terminarsi ulteriormente; poichè non si può compiere e terminare se non ciò che tale non è. Dunque quando una natura finita ha la sua sussistenza corrispondente e proporzionata è una sostanza compiuta e terminata, la quale non può venire ulteriormente compiuta e terminata da altra sussistenza, ossia dalla sussistenza di altro essere. Ma il non potere venire ulteriormente compiuta o terminata dalla sussistenza di altro essere è il medesimo che il non poter essere posseduta da altro essere (177), ossia essere incomunicabile. Dunque la sussistenza rende la sua natura incomunicabile.

Prova della parte II. Se la natura finita fosse indistinta dalla sua sussistenza, essa sarebbe sostanza completa. Ma se la natura finita fosse sostanza completa si potrebbe predicare di essa naturaciò che si predica della sostanza completa: per esempio, come si dice: Omero è Omero: così potria dirsi: la natura umana, ossia la umanità è Omero, il che non si può dire: poichè nell'umanità non s'acchiude altro che l'animalità con la ragione: laddove in Omero vi ha di più gli accidenti o le differenze individuali (24) o individuanti e l'individuo Omero che risulta dalla natura unita a tali differenze, ed è rispetto all'umana natura o all'umanità come il

tutto rispetto alla parte, l' uno dei quali non può predicarsi dell'altra senza aperta contraddizione, potendosi dire soltanto: il tutto ha la parte, la parte è del tutto, la parte è nel tutto; non mai il tutto è la parte, la parte è il tutto: e così Omero ha l'umanità, l'umanità è di Omero o in Omero, non mai Omero è l'umanità, l'umanità è Omero. Dunque la natura finita è distinta dalla sussistenza. Di poi la natura finita non esige di essere identica con la sussistenza nè come sostanza, nè come natura: non come sostanza, perchè il concetto di sostanza è che esista in sè (170); ma non esige di possedere sè stessa, poichè altrimenti la sostanza incompleta sarebbe impossibile, il che è falsissimo (177). Ora noi parliamo della natura considerata come sostanza incompleta. Dunque la natura come sostanza incompleta è realmente distinta dalla sussistenza. Non come natura, perchè come tale non importa che i costitutivi della essenza e della specie (164): per esempio, la natura umana non importa nel suo concetto altro che *animale ragionevole*. Dunque la natura finita non esige di essere identica alla sussistenza nè come sostanza, nè come natura. È dunque realmente distinta.

Tuttavia l'argomento decisivo che avvalora gli arrecati è quello tratto dalla Fede Cattolica, la quale insegna che nel Salvator Gesù Cristo Signor Nostro havvi due nature divina e umana terminate dalla sola sussistenza del Verbo Divino. Se la fede ciò non ammaestrasse, forse non sarebbe la ragione sola giunta mai a saper con certezza così fatta reale distinzione

Esposizione della parte III. La sostanza completa per la sussistenza o ha natura irragionevole, o ragionevole: nel primo caso dicesi supposto, e persona nel secondo. Si può dunque il supposto chiamare: sostanza completa, posseditrice di sè stessa incomunicabile: e la persona:

sostanza completa ragionevole, posseditrice di sè stessa e incomunicabile.

179. Dalla nozione reale di sostanza, soggetto dei modi ricavasi 1.° quella di durata: 2.° reale: 3.° indistinta dall'essere che dura.

Prova della parte I. Sebbene la sostanza soggetto dei modi cambi stato e maniera di esistere, pure non cessa di esistere come cessano i suoi modi, ma persevera e permane nell'esistenza (172). Ora la perseveranza o la permanenza nell'esistenza dicesi durata o durazione. La nozione dunque della durata scaturisce da quella della sostanza, soggetto dei modi.

Prova della parte II. La permanenza della sostanza nell'esistenza è reale (172). Ma essa offre l'idea di durata: poichè ne è la definizione. Dunque l'idea o la nozione di durata è reale.

Prova della parte III. La permanenza di un essere nell'esistenza è il medesimo essere in quanto non cessa, ma continua ad esistere. Ora tale permanenza è la dutata. Essa è adunque il medesimo essere in quanto non cessa, ma continua ad esistere ed è da lui indistinta.

DISCUSSIONE VI.

DEL CONCETTO DELL'ENTE MUTABILE ED IMMUTABILE E DEGLI ALTRI CONCETTI AFFINI

180. Dalle reali mutazioni della sostanza esibitaci dall'eperienza veniamo a formare 1.° il concetto dell'ente mutabile; 2.° dell'ente immutabile.

Prova della parte I. La sostanza esibitaci dall'esperienza interna ed esterna è un soggetto che passa da un modo e da un stato all'altro (172), perdendo e acquistando qualcosa. Ma ciò che perde e acquista qualcosa, ne ha il potere e dicesi mutabile. Dunque dalle mutazioni reali della sostanza offertane dall'esperienza veniamo alla notizia dell'ente mutabile.

Prova della parte II. Siccome la sostanza non è i modi (176), ma ciò che esiste in sè (170), così possiamo prescindere da essi affatto e riguardarla soltanto in quanto è ente esistente in sè. Ora le mutazioni, sono modi. Dunpossiamo riguardare la sostanza come senza mutazioni; cioè come immutabile. Più. La mutabilità è un modo della sostanza, da cui si può mentalmente prescindere. Ora il considerar la sostanza senza mutabilità è considerarla immutabile. Dunque dal concetto di sostanza possiamo formare quello dell'ente immutabile.

181. Si mostra 1.° che l'ente è mutabile intrinsecamente o estrinsecamente: 2.° e che ogni ente è mutabile o immutabile.

Prova della parte I. Un ente o può perdere ed acquistare qualcosa d'intrinseco, onde è costituito, come

un uomo può perdere ed acquistare sapere, contentezza, rubustezza, sanità, esistenza; ovvero qualcosa di estrinseco quale sarebbe una relazione estrinseca, come se una casa avesse la tua destra e poscia la sinistra. Ora tra l'intrinseco e l'estrinseco non si dà mezzo. Dunque ogni ente o è mutabile intrinsecamente o estrinsecamente. È troppo evidente che il mutabile estrinsecamente non è vero mutabile, ma piuttosto mutabile è quello da cui esso piglia la denominazione estrinseca.

Prova della parte II. Ogni ente o può perdere e acquistare, o non può nè perdere nè acquistare; ovveramente può e insieme non può perdere e acquistare qualcosa. Ora solo quest'ultimo membro è contraddittorio e non gli altri due, i quali esprimono l'ente mutabile e immutabile. Dunque ogni ente o è mutabile o immutabile.

182. Dal mutabile e immutabile agevole è 1.° formare il concetto dell' ente contingente: 2.° e quello dell'ente necessario.

Prova della parte I. L'ente mutabile può perdere ed acquistar l'esistenza non che la maniera di esistere (180, 181). Ora il poter perdere ed acquistare l'esistenza non che la maniera di esistere importa un essere indifferente per natura a non esistere e a esistere; a esistere a una maniera e all'altra, ossia un essere che può non esistere detto contingente. L'ente mutabile è dunque contingente.

Prova della parte II. L'ente immutabile non può perdere nè acquistare l'esistenza, nè la maniera di esistere. Ma ciò che non può perdere nè acquistare l'esistenza nè la maniera di esistere per natura non è indifferente ad esistere, e a non esistere; ad esistere a una maniera o all'altra, ossia non può non esistere e in quel modo solo, e appellasi necessario. L'ente immutabile è dunque necessario.

183. Dalle mutazioni reali si dimostra 1.° che qual-

cosa comincia d'esistere: 2.° che ciò che comincia d'esistere è ente contingente: 3.° che l'ente necessario non può cominciare d'esistere.

Prova della parte I. Dall'oggetto. Tutto nel mondo dimostra ciò. Nel mare, nell'aria onde sempre novelle incalzano le anteriori; sempre nuovi germogli, erbe, piante, rami, foglie, fiori, frutti compaiono nel regno vegetale, per tacere degli animali e degli uomini nuovi che senza posa succedono a quelli, i quali scompaiono. Dunque qualcosa comincia d'esistere. Dal soggetto. La coscienza ci attesta che in noi sempre novelle idee, giudizii, raziocinii, voleri, sensazioni e moti del nostro corpo cominciano ad esistere. Dunque qualcosa che non esisteva comincia ad esistere.

Prova della parte II. Ciò che comincia d'esistere, acquista l'esistenza, ed è per ciò mutabile (180, 181). Ma ogni mutabile è contingente (182). Dunque ciò che comincia d'esistere è contingente. Di più. Ciò che comincia d'esistere, può non esistere: poichè se non potesse non esistere, esisterebbe sempre e però gli ripugnerebbe il cominciare d'esistere. Ora ciò che può non esistere è contingente (182). Dunque ciò che comincia d'esistere è contingente.

Prova della parte III. L'ente necessario non può non esistere (182). Ora se potesse cominciare d'esistere sarebbe ciò che può non esistere, cioè contingente. Dunque l'ente necessario non può cominciar d'esistere. Di poi ciò che non può non esistere esiste sempre: poichè se non esistesse sempre, esso potrebbe non esistere, il che ripugna. Ma l'ente necessario non può non esistere. Dunque esiste sempre. Ma ciò che esiste sempre non può cominciare d'esistere: poichè per cominciare d'esistere, è d'uopo non esistere sempre. Dunque l'ente necessario non può cominciare d'esistere.

184. Dalla nozione del mutabile noi ci possiamo formare 1.° la nozione dell'ente finito: 2.° la quale è oggettiva.

Prova della parte I. L'ente mutabile può perdere ed acquistare (180). Ma ciò che può perdere ed acquistare non ha tutto ed è circoscritto da limiti e da confini e dicesi limitato o finito. Dunque dalla nozione del mutabile possiamo formare quella dell'ente finito.

Prova della parte II. La nozione dell'ente finito nasce da quella dell' ente mutabile, la quale è reale od oggettiva, essendoci data dall'esperienza (180). E per fermo qualunque corpo od ente miriamo quaggiù, vediamo che può essere maggiore. Maggiore, per esempio, il nostro sapere, perchè ignoriamo di molte cose: maggiore la nostra forza, la nostra sanità e contentezza. Dunque se tutto ciò, che qui in sulla terra contempliamo, può esser maggiore, è limitato e finito, ed abbiamo quindi l'idea reale del finito.

185. Dal concetto dell' ente immutabile 1.° può trarsi quello dell'infinito: 2.° il quale si può acquistare anche per la semplice rimozione dei limiti dal finito.

Prova della parte I. L' ente immutabile non può perdere nè acquistare. Ma se un ente non è il più grande possibile, ossia se non ha tutte le perfezioni senza limiti e confini, può sempre crescere e per conseguente perdere lo stato antecedente e acquistarne un altro. Dunque l'ente immutabile è il più grande possibile, ossia ha tutte le perfezioni senza limiti.

Prova della parte II. Se dall' essere levi per astrazione ogni imperfezione, ogni difetto, cioè ogni limitazione, ti rimane il concetto di una realtà senza limiti e confini, ossia di una realtà illimitata e infinita: se fingi un intelletto senza alcuna benchè minima ignoranza, senza incertezza, oscurità, ed errore di guisa, avrai

l' idea di una scienza illimitata, infinita. Ora un tal concetto è quello dell' infinito. Dunque il concetto dell' infinito può acquistarsi anche per la semplice rimozione dei limiti fatta per astrazione.

186. Si obbietta: 1.° la mente non può dal finito formare il concetto dell' infinito: 2.° nè può conoscere l'infinito.

Risposta alla parte I. La mente non può dal finito formare il concetto dell' infinito senza la rimozione dei difetti e delle imperfezioni o dei limiti fatta per astrazione, si concede: mediante essa non può formare tale concetto, suddistinguesi: non può formarne un concetto intuitivo, come l' abbiamo degli oggetti reali, per esempio quando vediamo il sole, il cielo, si concede: non può formarne un concetto astrattivo, come l' abbiamo dell'essere e della sostanza, si nega.

Risposta alla parte II. La mente finita non può conoscere l'infinito astrattamente, si nega; intuitivamente, suddistinguesi: colle sole naturali sue forze, si concede; con forze avute dall' alto suddistinguesi di nuovo: se ciò ripugna, si concede; se non ripugna, si nega. Ora ciò non ripugna: perchè altro è conoscere intuitivamente un oggetto, altro è conoscerlo quanto è conoscibile: l' idiota e il geometra veggono amendue lo stesso triangolo sopra una tavola: ma il secondo vede anche le proprietà di esso, e non il primo: tutto ciò dimostra che si può vedere dalla mente intuitivamente l'infinito senza conoscerlo quanto è conoscibile. Ora in questo caso la cognizione non è la più grande nè la migliore possibile, nè perciò infinita. Dunque di essa ne è capace anche una mente finita, quando la soccorra aiuto dal cielo.

187. Si prova 1.° che l'infinito non è l'indefinito: 2.° e che la nozione del primo non può acquistarsi con l' addizione continua di perfezioni finite all' ente finito.

Prova della parte I. L'infinito è la realtà senza confini e però avendo tutto non può crescere. Ora noi concepiamo dei finiti che possono sempre crescere oltre ogni confine: così noi concepiamo che l'esteso può divenir sempre più grande; la forza del piroscafo sempre più intensa: la scienza dell'uomo dilatare di più in più le sue conclusioni oltre ogni limite. Ciò che può sempre crescere si appella indefinito. L'infinito non è dunque l'indefinito. Si conferma. L'indefinito è ciò che può sempre crescere anche oltre ogni termine. Ma ciò che può sempre crescere anche oltre ogni termine ha realmente dei limiti ed è finito (184). Dunque l'indefinito è realmente finito.

Prova della parte II. Per la continua addizione di perfezioni finite all'ente finito, s'acquista la nozione dell'indefinito: ma l'indefinito non è l'infinito; anzi l'indefinito è finito. Dunque per la perenne addizione non s'acquista la nozione dell'infinito; ma bensì quella del finito. Dunque Loke non ben comprese nè la natura, nè l'origine del concetto dell'infinito.

188. Dall'ente mutabile ed immutabile può trarsi 1.° il concetto dell'ente composto: 2.° e quello dell'essere semplice.

Prova della parte I. Un ente che può perdere ed acquistare qualcosa risulta da parti: poichè il soggotto che può perdere ed acquistare non è la cosa possibile a perdersi e ad acquistarsi, nè questa è quello. Ora ciò che risulta da parti si chiama composto. Dunque dal mutabile può trarsi la nozione del composto.

Prova della parte II. Un essere che non può perdere nè acquistare, non risulta da parti realmente distinte l'una dall'altra. Ma ciò che non risulta da parti realmente distinte tra loro dicesi essere semplice. Dunque dalla nozione dell'ente immutabile ricavar puossi

quella dell'ente semplice. Il primo, avendo parti è divisibile, indivisibile l'altro.

189. Il composto o è reale o metafisico o logico.

Poichè o risulta da parti tra loro distinte realmente o formalmente, ovvero soltanto mentalmente. Nel primo caso ti si offre il composto reale: tale è una casa la quale risulta da pareti, pavimento e soffitto tra di loro realmente distinti. Nell'altro ti si fa innanzi il composto metafisico: così l'uomo risulta da animalità e ragionevolezza tra di loro formalmente distinte: poichè una cosa dicesi formalmente distinta da un'altra, quando il concetto dell'una non include quello dell'altra, e l'una può stare in sè considerata senza l'altra. Nel terzo caso ti comparisce sott'occhio il composto logico: così il *vero* distinguesi dall'*ente* (153).

190. Il composto è ancora o essenziale, o modale, o integrale.

Chiamasi essenziale se risulta da parti essenziali, quale si è l'uomo risultante da anima ragionevole e da corpo organico: si denomina modale se da sostanze e modi sorge: integrale da ultimo si appella se da parti costituenti non l'essenza, ma la quantita si forma. Di tal natura è il corpo umano e il numero; il primo de' quali si forma da varie membra, ed il secondo da varie unità.

191. Si dà 1.° la nozione della quantità: 2.° e delle varie specie dei composti quantitativi: 3.° e mostrasi che ogni ente composto ed esteso è necessariamente finito.

Esposizione della parte I. Il composto integrale può crescere e diminuire secondo che crescono e diminuiscono le parti. Ciò per cui una cosa può crescere e diminuire dicesi quantità. Così può crescere e diminuire il corpo umano non che il numero.

Esposizione della parte II. Le parti del composto poi o sono solamente insieme, come un vivaio di pian-

ticelle: ovvero sono anche reciprocamente e fisicamente unite senza intervallo almeno apparente, come le parti diverse di una pianta o di un animale. Nel primo caso la quantità è discreta o discontinua: nell'altro è continua; dalla quale ultima hassi la linea, la superficie e il solido. La prima contiene la sola dimensione di lunghezza, l'altra anche quella di larghezza, e l'ultima va fornita pure di quella di altezza o profondità. Nella quantità continua o si considerano i limiti delle singole parti, o soltanto i limiti comuni: p. e., tirate nel quadrato le due diagonali, o si considerano i perimetri dei quattro triangoli indi risultanti, o soltanto il perimetro del quadrato. Nella prima ipotesi hai il continuo fisico, e il matematico nell'altra. Si chiama estensione la quantità continua, ed esteso il composto avente la medesima.

Esposizione della parte III. Ogni parte è minore del composto, ed è finita (183). Ma il composto non è che l'unione delle parti, ossia di finiti. Dunque esso è finito. Inoltre il composto è maggior d'ogni sua parte, e come il tutto, o cresce o diminuisce per la giunta o sottrazione di alcuna di esse. Ora ciò che può crescere e diminuire non è in atto infinito. Dunque il composto non è infinito.

Il medesimo è a dire della quantità si continua e si discontinua, ossia dell'esteso e del numero: poichè ed essa ha parti, ed è ciò per cui una cosa può crescere e diminuire. Ripugna dunque assolutamente un esteso ed un numero infinito in atto.

192. Si dà 1.° la nozione dello spazio: 2.° la quale è oggettiva e reale.

Esposizione della parte I. Lo spazio è come il ricettacolo de'corpi esistenti, e può definirsi: la superficie di un corpo entro la quale ne è ricevuto e circoscritto uno o più altri. Se fingi tutto l'universo una grande spera la

quale ne contenga altre e poi altre concentriche, quali delle l'ultima sia il sole, t'accorgerai che lo spazio ove è ricevuto e circoscritto il sole è la seconda; che lo spazio della seconda è la terza, e così di seguito, finchè tu giunga allo spazio dell'ultima, il quale è la superficie di lei, non essendovene altra, da cui sia essa contenuta.

Oltre a quest'ultima spera reale, noi concepiamo possibili come tutt'altro all'intorno altri mondi senza numero, i quali potrebbero tutti esser ricevuti e circoscritti. Tale possibilità a ricevere sempre un maggior numero di mondi è indefinita, e costituisce ciò che detto viene spazio imaginario per distinguerlo dal primo che è reale.

Prova della parte II. Lo spazio inteso nel primo modo non è altro che la superficie del corpo contenente un altro corpo, o la superficie dell'ultimo contenente sè stesso e gli altri. Ora la superficie dei corpi è oggetto reale delle sensazioni reali del tatto e della vista. Dunque lo spazio inteso al primo modo è reale. Quindi è falso che sia una forma soggettiva, come delirando ne conchiuse il Kant.

193. Si mostra 1.° che lo spazio imaginario non è reale: 2.° e si confutano alcuni errori intorno lo spazio.

Esposizione della parte I. Lo spazio reale non è che la superficie ricevente e circonscrivente altri corpi, o il corpo di cui è superficie. Ora nello spazio imaginario si conviene che non v'ha corpi reali. Dunque neppure v'ha reale lo spazio. Più. Lo spazio imaginario non è, nè può essere che la possibilità di ricevere e circonscrivere altri mondi. Ma la possibilità non è la cosa attuale e reale esistente: dunque lo spazio imaginario non è spazio attuale e reale esistente. Si scorge perciò che tale spazio è un mero giuoco della nostra imaginazione, se ne togli la reale possibilità per la quale è scambiato.

Esposizione della parte II. Non può lo spazio estimarsi con Clark eterno, immenso, immutabile e identico

con la immensità di Dio; poichè sarebbe semplice come Dio e insieme composto, avendo le tre dimensioni e però immutabile e insieme mutabile, necessario e contingente: infinito e finito. Cose tutte in sommo contraddittorie.

Ripugna del pari che sia, come lo reputava Gassendi, una cosa incorporea, sebbene non spirito, improdotta e indipendente da Dio e con le tre dimensioni. Conciossiachè lo spazio incorporeo è per natura cosa estesa e inestesa: semplice e composta. Lo spazio improdotto e indipendente è cosa che non può ricever mutazioni da fuori; altrimenti non sarebbe improdotto e indipendente: e quindi è forza che sia immutabile, necessario, infinito. Ora avendo anche le tre dimensioni è forza che sia cosa realmente composta, e però mutabile, contingente e finita. Dunque uno spazio sì fatto è un ammassso di assurdità e contraddizioni.

194. Ogni ente non composto o è semplicissimo, o è semplice.

Ogni ente o esclude non solo le parti sostanziali, ma anche i modi; oppure esclude soltanto le parti sostanziali. Nella prima ipotesi ti si offre l'ente semplicissimo: tale è Dio, nel quale non v'ha parti sostanziali nè modali: l'essenza è l'esistenza: queste sono l'intelligenza, la bontà, la potenza. Nella seconda ipotesi contempli l'ente semplice: tale è l'io il quale sebbene senta di essere il medesimo principio da cui derivano i giudizii, i ragionamenti, i voleri e le sensazioni e si apprenda indiviso, pure sentesi anche affetto da questi modi e stati diversi coi quali forma successivamente un essere concreto, dove l'io non è i modi, nè questi quello.

195. Si dà 1.° la nozione dell'uno: 2.° ogni ente è uno: 3.° e mostrasi come si può acquistare tale nozione.

Esposizione della parte I. La nozione dell'uomo è così semplice e primitiva che non può definirsi. Noi concepiamo che ente non è lo stesso che enti; cioè che ente

non è più enti, o molti. Ciò importerebbe che fosse in sè ad un tempo e indiviso e diviso: il che ripugna: quindi l'ente indiviso in sè è ciò che *uno* appellasi.

Esposizione della parte II. Nessun ente può esser molti enti, nè per ciò diviso in sè. Ora l'uno è ciò che è indiviso in sè. Dunque non v' ha ente, il quale uno non sia.

Esposizione della parte III. Il concetto dell'uno possiamo formarlo da qualunque oggetto contemplato: se miri un uomo, una cosa od altro oggetto tu vedi al tempo stesso che quel tal uomo non è molti uomini: che quella tal cosa non è molte cose, ed eccoti l'idea di unità acquistata. Si dirà che tali oggetti hanno parti e che sono molteplici? si hanno parti, ma essi non sono parti; sono molteplici in potenza, cioè, divisibili in sè, ma non sono divisi in atto. E poi un uomo è egli altri uomini, altri oggetti da quel che è? Inoltre noi apprendiamo il me indiviso in sè: quindi anche da esso possiamo cavare l'idea dell'unità reale.

196. Si espongono le precipue specie dell'unità, cioè di semplicità e di composizione.

Ciò che è indiviso in sè o è indiviso soltanto in atto, o è indiviso anche in potenza, cioè indivisibile in sè. Nel primo caso si ha l'unità di composizione: e nell'altro l'unità di semplicità, perchè soltanto l'essere semplice, non avendo parti è indivisibile (188). Quest'ultima cresce in proporzione della semplicità, ed è perfetta nel me pensante e perfettissima in Dio. L'unità di composizione si rinviene in quegli esseri che sono divisibili in parti, una delle quali non è l'altra, come le pareti di una casa non sono il soffitto. Questa unità è logica, reale, naturale e artificiale secondo che è il composto.

197. Si dà 1.° la nozione dell'identità e della distinzione: 2.° e si mostra come può acquistarsi reale.

Esposizione della parte I. Nell'essere divisibile una

parte non è l'altra, nell'uomo il corpo non è l'anima, il braccio non è il capo, e però tali cose diconsi distinte ed è distinzione tra loro. Ma nell'essere indivisibile non v'è cosa che non sia l'altra. Nell'ente universale non havvi cosa che non sia l'altra: l'ente è il vero e il vero è l'ente: l'ente è l'uno, e l'uno è l'ente. Quindi è chiaro che l'identico è l'ente indistinto in sè, e l'identità è ciò per cui l'entè è indistinto in sè. Non abbiamo inteso di dare una definizione della identità, il che è impossibile ma abbiamo inteso solo a indicarla e farla comprendere solo con chiarezza. La distinzione è l'opposto dell'identità.

Esposizione della parte II. Noi sappiamo benissimo che l'io pensante oggi è indistinto da quello di ieri e dei giorni tutti precedenti: che l'io che giudica è indistinto da quello che ragiona, vuole e sente. Ora quest'idea è quella dell' indistinzione o dell' identità reale. Dunque dalla riflessione sul me possiamo acquistarla reale.

198. Si espongono 1.° le varie classi dell' identità: 2.° e le nozioni di simiglianza ed uguaglianza.

Esposizione della parte I. L'identità è di tante classi, di quante è la distinzione, poichè ne è la negazione. Ora due cose o sono distinte nel genere, o nella specie, o nel numero. Dunque l'indistinzione nel genere e nella specie e nel numero darà le idee dell' entità generica, specifica e numerica. Inoltre due cose o sono distinte realmente come Pietro da Paolo, o mentalmente come l'ente dal vero. Nel primo caso la distinzione è reale; nell'altro è mentale. Quindi quella che nega la distinzione reale dicesi identità reale, come se dici: Pietro è il principe degli Apostoli: quella che nega la distinzione anche di concetto è mentale, come l'ente è l'ente. Se un essere è indistinto fisicamente da quel che era prima, ha l'identità fisica: se ha costitutivi essenziali o accidenti indistinti da quelli che aveva innanzi ha l'identità essenziale o accidentale.

È da avvertire che la distinzione mentale o di ragione è formale, se una cosa semplice ci si presenta sotto varii concetti, l'uno dei quali non inchiude l'altro: così l'anima umana è una sostanza semplice, ragionevole e capace di sentire. È virtuale se una cosa semplice ci si presenta sotto varii concetti, l'uno dei quali non include l'altro esplicitamente: così nel concetto dell'uno sta rinchiuso implicitamente quello dell'ente. È puramente mentale se la mente si rappresenta sotto più concetti nè formalmente, nè virtualmente distinti un oggetto, come quando si distingue il quadrato dal qadrilatero avente tutti i lati e gli angoli eguali.

Esposizione della parte II. Due o più cose o sono indistinte nella qualità o nella quantità. La prima indistinzione si chiama simiglianza; la seconda eguaglianza. Due pareti bianche sono simili, ed eguali due superficie occupanti lo stesso spazio.

199. Si dà 1.° la nozione di ordine: 2.° e mostrasi che ogni ente è ordinato.

Esposizione della parte I. Ogni ente composto o contenente in sè qualche distinzione è ancora in qualche guisa molteplice, come dai paragrafi precedenti rilevasi. Ma ogni ente è uno (195). Esso è dunque un molteplice ridotto all'uno, ossia moltiplicità ridotta all'unità, la quale dicesi ordine. L'ordine è reale ed ideale: è logico se l'unità a cui si riducono le conseguenze è un principio: metafisico o fisico se l'unità a cui sono rimenati gli effetti è una causa metafisiea o fisica; e morale se l'unità a cui sono indirizzati gli atti liberi è un fine morale.

Esposizione della parte II. Ogni ente ha in sè qualche distinzione almeno mentale: poichè è tale anche l'essere universale, il quale è vero ed uno. Ora ogni ente è necessariamente uno. Dunque ogni ente è necessariamente un molteplice ridotto all'uno, ossia è necessariamente ordinato.

DISCUSSIONE VII.

DELL'ENTE DIPENDENTE O INDIPENDENTE

200. Si dà 1.° la nozione dell'ente dipendente e indipendente: 2.° e si mostra che l'essere dipendente è effetto: 3.° principio analitico indi risultante.

Esposizione della parte I. L' ente dipendente è ciò che esiste non da sè, ma da un altro ente realmente da lui distinto. Si chiama anche relativo e condizionale, il quale ultimo viene definito: ciò che ponsi o togliesi se venga posta o tolta la condizione. Della seguente proposizione: se il sole è sull'orizzonte, è giorno: il conseguente esprime il condizionale e l'antecedente indica la condizione.

L'ente indipendente è ciò che esiste non da un altro, ma da sè. Dicesi anche assoluto e incondizionale ed è ciò che esiste escludendo ogni condizione.

Esposizione della parte II. Essa è evidente poichè l'esistere non da sè, ma da un altro ente da lui realmente distinto è non avere da sè l'esistenza, ma riceverla da un altro ente da lui realmente distinto. Ora ciò chiamasi effetto. L' ente dipendente è dunque lo stesso che effetto. Più. Se un ente non riceve l'esistenza da un altro, da lui realmente distinto, può esistere solo: giacchè tutti gli altri non sono non pur neccessari, ma inutili ancora alla mera sua esistenza. Ora in tale ipotesi l' ente di cui parliamo non può avere altri enti realmente da lui distinti, dai quali sia dipendente ed è per necessità di natura indipendente. Dunque un ente dipendente, ma insieme non

ricevente l'esistenza da un altro da lui realmente distinto è un ente dipendente e insieme indipendente, è una evidentissima contraddizione. Dunque ogni ente dipendente è una contraddizione che non abbia, posto che esista, ricevuto l'esistenza da un altro ente, e quindi che non sia effetto. Più. Se l'ente dipendente non è effetto, esso è da sè, e quindi per sua natura tutto indipendente. Dunque un ente dipendente non effetto è dipendente e indipendente insieme, il che è contraddittorio. Più. L'ente dipendente come tale è un mero condizionale; essendo assurdo un ente dipendente che non dipende da alcuno: ma il condizionale non può esistere che posta la condizione. Dunque l'essere dipendente non può esistere se non esiste l'altro essere da cui dipende. Ora se avesse da sè e non da quest'ultimo l'esistenza, potrebbe esistere senza la condizione e sarebbe un condizionale senza condizione, un condizionale incondizionale, una chiarissima contraddizione. Dunque l'essere dipendente esistente non può non aver ricevuto l'esistenza da un altro essere e per conseguente non può non essere effetto.

Esposizione della parte III. L'ente dipendente è effetto: ma ogni effetto è avente causa: dunque ogni ente dipendente è avente causa. Ma il giudizio: ogni effetto è avente causa: è analitico perchè l'effetto è ciò che riceve da un altro essere l'esistenza (157) ossia è ciò che è fatto da una causa (158) ed è perciò *avente causa.* Dunque è analitico anche l'altro: ogni ente dipendente è avente causa.

201. Si dimostra che l'essere dipendente o l'effetto è 1.° mutabile: 2.° contingente: 3.° finito: 4.° e non senza qualche composizione.

Prova della parte I. Il mutabile può perdere ed acquistare esistenza e modi (180, 181). Ora l'effetto, avendo solo ciò, che riceve dalla causa, può perdere od acqui-

star ciò che ha ricevuto, o non ha ancor ricevuto da essa. Dunque l'effetto è mutabile.

Prova della parte II. L' effetto è mutabile. Ma il mutabile è contingente (182). Dunque l' effetto è contingente.

Prova della parte III. Essendo l'effetto mutabile e contingente non ha tutto ed è circoscritto da limiti, o è finito (184).

Prova della parte IV. Essendo l' effetto mutabile, e potendo perciò perdere e acquistare, egli è necessariamente composto (188) almeno modalmente (190).

Domandasi adesso se l'ente mutabile, contingente, finito, e composto sia per natura dipendente ed effetto.

202. Si dimostra che è effetto 1.° ogni ente mutabile: 2.° ed ogni ente contingente.

Prova della parte I. Se l'ente mutabile non è tutto effetto, esso è tutto da sè per sua natura, indipendente totalmente e assoluto. Ma ciò che è tale non è nè può essere in alcun modo dipendente e relativo, ed esclude perciò ogni relazione di dipendenza da altri esseri. Dunque se l' ente mutabile non è tutto effetto, esso esclude ogni relazione di dipendenza da altri esseri. Ma il mutabile non esclude ogni relazione di dipendenza da altri esseri; primo, perchè la coscienza ci attesta che noi siamo cambiati da enti esterni per tutti i cinque sensi (176); secondo, perchè l' esperienza esterna ci mostra che il mondo è una continua vicenda di mutazioni fatte da corpi in altri corpi (183). Dunque se è mutato da ente esterno, come la sperienza interna ed esterna lo attesta, segue che può essere dagli enti esteriori mutato, e quindi non esclude ogni relazione di reale dipendenza dagli enti esterni. Esso è dunque totalmente dipendente e totalmente effetto. Questa dimostrazione può proporsi così. Se il mutabile non è effetto, esso esclude necessariamente

ogni possibile relazione di dipendenza da altri enti esterni. Ma non può escludere ogni possibile relazione di dipendenza da altri enti esterni, perchè da essi può venir mutato. Dunque se il mutabile non è effetto, esclude necessariamente, e non esclude insieme ogni possibile relazione di dipendenza da altri enti esterni. Ora ciò è una contraddizione evidentissima. Dunque è una evidentissima contraddizione che ogni ente mutabile non sia effetto. Di poi l'ente mutabile può acquistar mutazioni da altro ente esterno, poichè ciò non ripugna, anzi il fatto lo dimostra vero evidente. Ora chi può acquistare può essere relativo all'ente che può dare (156, 157). Dunque l'ente mutabile può essere relativo. Ma se non è effetto non può mai essere relativo, essendo per necessità di natura totalmente assoluto. Dunque il mutabile non effetto può essere, e insieme non essere relativo. Ma ciò è una contraddizione. Dunque ogni ente mutabile non effetto è una contraddizione. In fine se l'ente mutabile non è effetto, ma è per natura indipendente, esso è il maggior ente possibile, perchè il solo ente maggiore possibile vince per natura i singoli altri esseri e la loro collezione senza esserne vinto e reso dipendente. Ma ripugna che il mutabile sia l'ente maggiore possibile, perchè può sempre perdere e acquistare (180). Ripugna dunque che l'ente mutabile non sia dipendente ed effetto.

Prova della parte II. Se l'ente contingente non è effetto, cioè se non è determinato da un altro essere ad esistere, egli è determinato ad esistere da sè stesso, ossia per sua propria natura: poichè tra questi due membri non si dà mezzo. Ma un ente determinato ad esistere per sua propria natura non è indifferente a esistere e a non esistere, ossia non può non esistere ed è quindi ente necessario (182). Dunque se non è effetto, forza egli è dire che l'ente contingente è insieme necessario. Ma ciò

è assurdo. Dunque è assurdo che l'ente contingente non sia effetto. Si conferma. Il contingente esistente ha nel fatto la determinazione all'esistenza, giacchè per ipotesi esiste. Ma ogni ente non effetto non può non aver tutto da sè, cioè dal suo proprio essere, o essenza o natura. Dunque se il contingente esistente non è effetto, non può non avere la determinazione ad esistere dalla sua propria natura, cioè non può non esistere ed è ente necessario. Ma un ente contingente e insieme necessario è una contraddizione. Dunque è una contraddizione che il contingente non sia effetto.

203. Si dimostra che è effetto 1.° l'ente finito: 2.° e il composto.

Prova della parte I. Se l'ente finito e limitato non è effetto, esso è tutto da sè necessariamente, tutto indipendente ed escludente per conseguenza ogni relazione di dipendenza da ogni altro anche possibile. Ma un ente simile deve avere una forza maggiore non solo di quella degli enti singoli, ma ancora della loro collezione, cioè deve avere la forza maggiore possibile, ossia una forza illimitata: poichè diversamente potrebbe esser vinto e reso dipendente. Dunque se non è effetto, deve aver forza infinita, cioè essere infinito finito. Ciò è assurdo. Dunque è assurdo che il finito non sia effetto. Inoltre l'ente limitato è ciò, che non ha tutto (184). Ma ciò che non ha tutto è minore dell' ente, che tutto possiede. Dunque l'ente finito è minore di ciò che tutto possiede. Ma l'ente minore è per natura vincibile dal maggiore, e però capace per natura di essere sottomesso e reso dipendente. Dunque il finito è per natura capace di essere reso dipendente. Ma se fosse da sè e non effetto, il finito sarebbe un ente per natura incapace di essere reso indipendente. Dunque l'ente finito da sè e non effetto è capace ad un tempo di dipendenza e di indipendenza. Ma ciò è assurdo.

Dunque l'ente finito è assurdo che non sia dipendente ed effetto. In fine l'ente finito esistente ha sempre limiti determinati: il sole, la luna, la terra hanno un determinato diametro, una determinata superficie, solidità, massa, peso e così dicasi degli altri enti finiti in proporzione. Ora tali determinati limiti o sono da sè, o da un altro essere. Non da sè perchè sarebbero anche essi indipendenti e non mutabili da ente esterno. La qual cosa è manifestamente falsa. Dunque li ha ricevuti da altro essere esterno. Ma ciò che riceve, è per natura dipendente dall'ente che dà. Dunque l'ente limitato è per natura dipendeute da altro ente esterno ed è effetto.

Prova della parte II. Il composto reale sia essenziale, sia modale, sia integrale (190) è mutabile, potendo in parti risolversi. Ma il mutabile è effetto (202). Dunque il composto è effetto. Più. Il composto essendo mutabile, è anche contingente, e finito. Ma il contingente e finito è effetto. Dunque il composto è effetto. Di poi il composto risulta dai componenti e quindi è da essi dipendente. Ma il composto essendo maggiore dei componenti, li ha soggetti a sè. Dunque ogni composto, sia che si riguardi esso stesso rispetto ai componenti, sia che si riguardino questi rispetto al medesimo, sempre presenta il concetto di ente dipendente e però di effetto.

204. Dimostrasi che è analitico il seguente giudizio: ogni ente mutabile, contingente, finito e composto è avente causa.

Prova. Abbiamo dimostro nei paragrafi precedenti che l'ente mutabile contingente, finito e composto è la stessa cosa che effetto: ma effetto è la stessa cosa che avente causa (38). Dunque ente mutabile, contingente, finito e composto è lo stesso che avente causa, ed il prementovato giudizio è analitico.

205. Dimostrasi 1.° che ciò che comincia ad esistere

è effetto: 2.° e che è analitico anche il giudizio seguente: ciò che comincia ad esistere è avente causa.

Prova della parte I. Ciò che comincia ad esistere è preceduto da una durata anteriore: poichè se non è preceduto da tal durata, esso non ha avanti sè alcun altro essere ed è il primo essere e non può aver cominciato di esistere. Ma la durata è identica con l'essere durante (172). Dunque ciò che comincia, non può cominciare senza essere preceduto da un essere. Ma ciò che non può cominciare ad esistere, senza un altro essere che lo preceda, è condizionale (200) ed è effetto. Ciò che comincia è dunque effetto. Più. Ciò che comincia ad esistere o esce dall'essere o dal non essere. Dal non essere ripugna che esca l'essere; poichè per indi uscire, dovrebbevi in alcun modo essere contenuto. Ma il non essere non contiene l'essere, come il non ente non è l'ente. Dunque ripugna che ciò che comincia ad esistere esca da nessun essere preesistente. Ha dunque origine da altro essere ed è necessariamente effetto. Più. Ciò che ha cominciato di esistere è ente il quale ha ricevuto l'esistenza: poichè esso è passato dalla potenza all'atto di esistere e quindi è stato capacità di ricevere l'esistenza cui poscia ricevette in atto (156). Ma non può averla ricevuta che o dal nulla o da sè, o da un altro essere. Non dal nulla perchè il nulla non può, come si è veduto, contener l'essere; non da sè, perchè se l'ha ricevuta da sè medesimo, dunque l'avea prima di cominciare ad esistere, ossia già esisteva prima di esistere, il che è una contraddizione. Egli è forza dunque ammettere che l'ha ricevuta da un altro essere e che quindi è effetto. Più. Ciò che comincia ad esistere, avanti di esistere è cosa meramente attuabile da un attuante esterno esistente (157). Ma l'essere attuato da un altro essere torna lo stesso che riceverne l'esistenza ed esserne effetto. Dunque ciò che comincia ad esistere è effetto. Più. Ogni ente che

comincia, è necessariamente preceduto da altro essere come si è detto. Ma se è da sè, esso è per natura totalmente assoluto, ed escludente ogni necessario legame con altri esseri. Dunque se è da sè esclude necessariamente di essere preceduto da altro essere. Ma in tal caso ciò che comincia è insieme ciò che non comincia: ossia è una contraddizione. Dunque è una contraddizione che ciò che comincia sia da sè, e non sia effetto. Si conferma. Se un ente esiste da sè, e non da alcun altro, esso esiste totalmente indipendentemente da ogni esterna condizione. Ma ciò che comincia di esistere, non può cominciare di esistere se non a condizione che avanti a lui esista un altro essere, e però esiste dipendentemente da una esterna condizione. Dunque ciò che comincia non può essere indipendente, nè da sè ed è quindi necessariamente effetto. Si conferma. Ciò che non può esistere senza esser preceduto da un altro è condizionale (200): ma ciò che comincia è di tal tempera. È dunque condizionale ed effetto. In fine ogni ente che comincia di esistere è contingente (183) e però mutabile, finito e composto come dai paragrafi antecedenti si ritrae evidentemente (180, 181, 182, 184, 188). Ma ogni ente mutabile, contingente, finito e composto (204) è necessariamente effetto. Dunque ogni ente che comincia è necessariamente effetto.

Prova della parte II. Ciò che comincia ad esistere è lo stesso che effetto. Ma ogni effetto è lo stesso che avente causa. Dunque ciò che comincia è lo stesso che avente causa e però il mentevato giudizio: ciò che comincia è avente causa, essendo fornito di soggetto e di predicato indentici è analitico.

206. Si mostra: 1.° che il principio della ragion sufficiente è analitico: 2.° che è più universale di quello della causalità.

Prova della parte I. E per fermo esso viene enun-

ciato così: ogni ente è avente la ragione sufficiente del suo essere. Ma un ente non avente la ragione sufficiente del suo essere non ha quanto basta e si richiede per poter essere: ciò che non ha quanto basta, e si richiede per poter essere, manca del poter di essere e quindi è un ente che non può essere, cioè un ente non ente, ossia una contraddizione. È dunque una contraddizione che ogni ente non abbia la ragion sufficiente del suo essere ed il ricordato giudizio è quindi analitico. Di ogni cosa vi è dunque un perchè necessariamente.

Prova della parte II. Il principio della ragione sufficiente ha il soggetto più universale dell'altro; poichè se è vero che ogni effetto è ente, è però falso che ogni ente è effetto, avendosi l'assoluto il quale è da sè (200) e non è effetto. Ora un giudizio è più universale di un altro quando ha il soggetto più universale (56, 58). Dunque quello della ragion sufficiente è più universale del principio della causalità.

207. Di qui segue 1.° che la nozione generica di causa efficiente si acquista colla ragione, non già coll'esperienza: 2.° che la causa efficiente è sostanza: 3.° la quale può avere azione produttiva o creativa: 4.° l'azione poi è immanente e transeunte.

Prova della parte I. La ragione solamente ci fa conoscere che ciò che comincia è effetto e che effetto è avente causa. Dunque essa sola ci scopre la causa efficiente. Quindi Hume, che negò la nozione di causa, perchè a suo avviso non ci è data nè dai sensi nè dalla coscienza, ha sbagliato in due modi: primo perchè non conobbe l'origine della generica nozione di causa, stimando che ogni idea venisse da quelle due fonti; secondo perchè ci è data in particolare anche da quelle due fonti, come vedremo confutando gli occasionalisti.

Prova della parte II. L'operare è un modo di essere

ed esige la sostanza. Ma la causa efficiente opera poichè produce l'effetto. Dunque è sostanza.

Prova della parte III. La causa efficiente o produce l'effetto da altro essere preesistente all'effetto medesimo, come lo scultore produce la statua dal marmo ad essa preesistente, o no: se produce al primo modo la causa ha azione produttiva: se al secondo creativa.

Prova della parte IV. Il termine dell'azione o è nella causa, soggetto agente, come il termine dell'azione di vedere dell'animale è la visione, la quale non muta il visibile; oppure è fuori della causa o dell'agente, come il termine dell'azione di scrivere è non già nello scrivente ma nella carta. Dicesi immanente la prima e transeunte la seconda.

208. Si definisce 1.° l'eternità e il tempo: 2.° mostrasi che l'ente assoluto è eterno e temporaneo l'ente dipendente ossia l'effetto.

Esposizione della parte I. Una durata senza cominciamento, senza fine e senza successione dicesi eternità. Per opposito una durata con cominciamento, con fine almeno possibile e successione si chiama tempo.

Prova della parte II. Se l'ente assoluto ha la prima durata, esso è eterno. Ma senza dubbio ha la prima durata perchè essendo necessario (183), e immutabile non solo non può non esistere, ma ancora non può aver cominciato nè cessare di esistere, nè passare da un termine all'altro, ossia non può ammettere successione. È dunque eterno.

L'opposto è dell'ente dipendente: poichè esso persevera bensì nell'esistenza, come l'esperienza interna ed esterna lo attesta; ma essendo contingente e mutabile ha cominciato e può cessare di esistere e passa da un termine all'altro, ossia ammette successione. È dunque temporaneo.

209. Si definisce 1.° il moto: 2.° il quale è inchiuso nel tempo: 3.° il tempo è costituito dal moto locale anzichè dall'intellettuale.

Esposizione della parte I. Il passaggio che un essere reale fa da un pensiero all'altro, da un modo all'altro, da un punto all'altro dello spazio dicesi moto. Il moto è dunque il passaggio di un essere da un termine all'altro.

Esposizione della parte II. Il tempo inchiude successione di parti, cioè il passato, presente e futuro, ossia un passaggio da un termine all'altro. Ma un tal passaggio è moto. Dunque il tempo inchiude moto. Più. Il tempo esige che l'essere dipendente passi da uno stato anteriore ad un altro posteriore, corrispondente al *prima* e al *poi* cui esso tempo contiene. Ora un tal passaggio è moto. Dunque il tempo inchiude moto. Più. Il tempo è misura dell'operare, o del movimento dell'essere dipendente inchiudente *il prima* e *il poi*; poichè diciamo tanti giorni s'impiegano nel fare il tal lavoro; tante giornate si richiedono di cammino per passare dalla tal città alla tal altra. Ora la misura è della stessa natura del misurato poichè non ne differisce se non nella quantità, essendo la prima soltanto più piccola del secondo. Il tempo dunque non solo inchiude il moto, ma ancora in fondo è moto.

Esposizione della parte III. Il tempo è una successione, ossia un movimento continuo e uniforme poichè le ore e i giorni scorrono sempre continui e uniformi. Ora tal movimento continuo e uniforme ritrovasi nei moti materiali e specialmente del sole, il quale fa moto locale e non in quelli dell'anima, la quale non per modo continuo ed uniforme passa dalla potenza all'atto del conoscere o da un atto all'altro. Dunque il tempo è costituito dal moto locale anzichè dall'intellettuale.

Dal ragionato fin qui capirete che un tempo senza principio e fine, quale ce lo presenta l'imaginazione, indipendente dalle cose che si muovono è assurdo, perchè si porrebbe una durata reale senza un soggetto durante (179): esso è un'astrazione, che riceve corpo dall'imaginazione. Si capisce inoltre che non è una forma soggettiva della sensibilità, come errando scrisse Kant, poichè essendo esso la durata delle cose e però indistinto da loro è oggettivo, come sono le cose medesime.

210. Si dimostra 1.° che il tempo inchiude la causalità: 2.° e che le causa efficiente, quanto è da sè, non ripugna che produca l'effetto senza mutarsi.

Prova della parte I. Il tempo inchiude necessariamente moto. Ora l'azione del produrre è negli enti mutabili un movimento detto causalità (158). Dunque il tempo inchiude la causalità.

Prova della parte II. La causa efficiente, in quanto precisamente è efficiente, non può produrre se non ciò che è in potenza (158). Ma una causa efficiente puro atto, ed escludente ogni potenza non ripugna perchè l'essere non esclude da sè l'atto puro, il quale è l'essere; come l'essere non esclude l'essere. Dunque una causa efficiente, che nulla produca in sè e non muti sè stessa non ripugna. Ma non ripugna che esseri fuori di lei sieno in potenza. Dunque può produrli senza mutarsi.

DISCUSSIONE VIII.

DELLE CAUSE E DELLA RELAZIONE

211. Si dimostra 1.° che ogni causa efficiente ha un fine: 2.° che è determinata a conseguire un fine: 3.° ed opera per un fine.

Prova della parte I. La causa efficiente, quando opera è avente il suo effetto, poichè diversamente non sarebbe operante, non operando nulla. Ma ogni effetto è quel termine, il quale finisce l'azione della causa (206, 168) e dicesi fine. Dunque ogni causa efficiente è avente fine.

Prova della parte II. Ogni effetto determinato, quale si è ogni effetto reale esistente, è avente causa determinata. Ma ogni causa efficiente senza determinazione a produrre un determinato effetto è indeterminata: primo, perchè se non ha determinazione a produrre quello anzichè qualunque altro, è evidente che è indifferente a tutti; secondo, perchè se non è determinata a produrre solo quello, essa è indeterminata, non dandosi mezzo tra questi due termini. Dunque ogni causa efficiente, avanti di produrre l'effetto è determinata a produrlo, o a conseguirlo. Ora l'effetto ne è il fine. Dunque è determinata a produrre o conseguire un fine. La determinazione al fine dicesi impulso di natura.

Prova della parte III. Ogni causa effieiente è determinata a conseguire un fine. Ma il fine essendo effetto è termine dell'azione della causa. Dunque ogni causa ponendo l'azione, pone il fine. Ora ciò vuol dire che

l'azione è ordinata ad ottenere il fine. Dunque ogni causa efficiente opera per un fine.

212. Si dimostra 1.° che ogni essere ragionevole opera per un fine: 2.° e che esistono le cause finali: 3.° si confutano due errori.

Prova della parte I. Ogni essere ragionevole, se opera come tale, non può volere la causa efficiente senza volere l'effetto poichè conosce che ogni causa è avente effetto e che però dove non volesse l'effetto voler non dovrebbe la causa. Ma quando egli opera vuole sè stesso operante e causa. Dunque vuole l'effetto corrispondente. Ma l'effetto è fine. Dunque l'essere intelligente, se opera come tale, opera per un fine.

Prova della parte II. Quindi appare con evidenza essere il fine ciò, per cui la causa efficiente è determinata ad agire; poichè ripugna la determinazione dell'efficiente al fine senza il fine, a cui è determinata. Ma ciò per cui l'efficiente è determinata ad agire, si chiama causa finale. Dunque non solo esiste la causa finale, ma ancora ne esistono tante, quante sono le cause efficienti.

Prova della parte III. Da ciò si vede primo, che non si ponno negare le cause finali, come fecero Democrito, Epicuro e Spinoza senza negare anche le efficienti: secondo, che non è temerità, come pensò Cartesio, nè inutile, come opinò Boccone da Verulamio nelle scienze naturali l'indagine delle cause finali. Non l'uno, perchè dovrebbe essere temerità anche l'indagine delle efficienti, il che non si tiene, nè puossi; non l'altro perchè le scienze naturali o sperimentali sorgono alla notizia delle cause efficienti per gli effetti, ossia pei fini.

213. Dimostrasi 1.° che ogni ente è vivente o non vivente: 2.° che il non vivente è determinato da natura a fine individuale: 3.° e che il vivente è determinato a fine specifico.

Prova della parte I. Vivente dicesi ogni essere il quale non è inerte, ma capace di attuarsi da sè stesso, ossia di cambiare da sè il suo stato, come sono la pianta, il bruto, e l'uomo, i quali si movono per un principio interno e proprio. Non vivente è ogni essere, il quale è inerte ossia è incapace di attuarsi da sè, o di cambiare da sè il proprio stato, quale è la materia inorganica, la quale da sè non è capace di modificare la sua tendenza al centro, nè di porsi in moto, quando è in quiete; nè di porsi in quiete, quando è in moto. Ora tra ente capace ed ente incapace di attuarsi da sè e di cambiare da sè il proprio stato non si dà mezzo, come è evidente. Dunque ogni ente è vivente o non vivente.

Prova della parte II. Tutti gli esseri inerti, ossia gli esseri materiali inorganici producono costantemente lo stesso effetto individualmente determinato, come dietro l'esperienza insegna la fisica: così ogni corpo ponderabile è costretto dalla gravità a produrre sempre la stessa tendenza al centro della terra: così il magnete a produrre la stessa tendenza e direzione al polo. Ma l'effetto costante individualmente determinato esige determinazione proporzionata nella causa (209). Dunque ogni essere materiale inorganico, ossia non vivente è da natura determinato ad effetto individuale. Ma l'effetto è fine. Dunque ogni essere non vivente è da natura determinato ad un fine individuale. Più. Tutti cotesti esseri tendono costantemente a produrre il medesimo individuale effetto senza poter cambiare da sè minimamente tale tendenza, perchè sono inerti. Ma il non poter non tendere a produrre un effetto individuo costante è esservi determinato non da sè; ma da natura specifica; essendo tale determinazione costante comune a tutta la specie. Dunque ogni essere non vivente è determinato da natura a produrre un effetto individuo, ossia ad un fine individuale.

Prova della parte III. Tutti gli esseri viventi tendono costantemente a produrre gli stessi effetti specifici, ma non individuali. Così tutte le piante tendono sempre a produrre le dimensioni, la forma, i frutti della loro specie comune senza potere in ciò cambiar da sè la loro tendenza nè i loro effetti specifici. Ma non tutte, sieno pure della stessa specie, non tutte hanno le stesse dimensioni, la stessa forma, gli stessi rami, gli stessi frutti, sia quanto al numero, sia quanto al luogo, sia quanto alla bontà. Ora se non possono da sè cambiare la tendenza agli effetti specifici ma soltanto agli individuali, è evidente che ai primi e non ai secondi sono i viventi determinati da natura. Dunque i viventi sono da natura determinati ad effetto e a fine specifico e non individuale.

214. Si dimostra: 1.° che l'essere sensitivo è determinato da natura a fine specifico sensibile: 2.° e che l'intelligente a fine specifico intelligibile.

Prova della parte I. L'essere sensitivo tende costantemente a sentire, poichè il sentire è il suo atto di operare, e non può cambiare la sua tendenza specifica al suo effetto, il quale è appunto il sentire. Ma se non può cambiare la tendenza al sentire, può non di meno tendere a sentire piuttosto un individuo sensibile che un altro. Dunque è determinato soltanto ad effetto sensibile specifico, ossia a fine sensibile specifico.

Prova della parte II. Il medesimo è dell'intelligente, il quale è determinato, come tale, da natura bensì a intendere, ma non già ad intendere piuttosto un vero che l'altro. Dunque è determinato ad un fine intelligibile specifico.

215. Quindi risulta 1.° che i viventi soltanto si muovono da sè al fine individuale: 2.° ma in gradi diversi di perfezione.

Prova della parte I. I viventi soltanto non sono da

natura determinati al fine individuale (213, 214). Ma essi tendono al fine individuale. Dunque vi si determinano da sè.

Prova della parte II. Essi vi si determinano mediante l'apprensione. E per fermo l'esperienza costante universale, ed uniforme mostra che ogni vegetabile attira a sè, ossia apprende gli umori dalla terra e le influenze dall'atmosfera cui lavora internamente e assimilandole converte in propria sostanza e cresce, poichè chi riceve forza è che aumenti e cresca. Ora per l'apprensione il vegetabile riceve. Dunque per apprensione cresce e quindi da essa è determinato al fine.

Gli esseri poi sensitivi apprendono gli oggetti sensibili dilettevoli e per tale apprensione loro, come l'esperienza il dimostra, si determinano al fine individuale, ossia tendono da sè al fine individuale.

Gli esseri intelligenti per ultimo apprendendo che l'effetto è conveniente alla causa efficiente, apprendono il fine individuale, conveniente secondo natura, e per tale apprensione, che è loro propria, si determinano al fine individuale, o in altri termini, tendono da sè al fine.

216. Dimostrasi 1.° che il fine o è prossimo, o medio, o ultimo: 2.° e che il fine non si ottiene se non con dei mezzi.

Esposizione della parte I. Può la causa efficiente produrre un effetto ordinato a produrne un altro, il quale ne produca un terzo. Chi scrive una lettera produce il movimento della mano ordinato a produrre il movimento della penna, il quale produce la scrittura o la lettera. Il movimento della mano è l'effetto primo o prossimo ottenuto che non ne suppone altri; quello della penna è medio, poichè ha un effetto avanti e dopo; la scrittura poi è l'ultimo perchè ne ha innanzi e non dopo. Ora ogni effetto è fine. Dunque il fine o è prossimo, o medio, o ultimo.

Prova della parte II. La causa efficiente non può ottenere l'effetto prossimo senza l'azione produttiva, nè il medio senza il prossimo; nè l'ultimo senza i due precedenti, perchè l'azione produttiva è necessaria a produrre l'effetto prossimo e questo a produrre il medio; e il medio l'ultimo. Ora ciò che è necessario alla causa per produrre l'effetto, dicesi mezzo. Dunque non può ottenersi l'effetto senza il mezzo. Ma l'effetto è fine. Dunque senza mezzo non si ottiene il fine.

Per ottenere però lo stesso fine non occorre sempre adoperare lo stesso mezzo ed è allora che più mezzi si prestano a ottenerci il fine. Così buoni mezzi per viaggiare sono le gambe, le cavalcature, le carrozze e i vagoni delle ferrovie. Laonde più generalmente il mezzo è: ciò che conduce al fine.

217. Dimostrasi 1.° che l'ultimo soltanto ha vera ragion di fine: 2.° che esso determina primitivamente ad operare la causa efficiente o l'agente: 3.° e che è il primo nell'apprensione o intenzione, e l'ultimo a conseguirsi, ossia nell'esecuzione rispetto agli agenti conoscitivi.

Prova della parte I. Fine è propriamente ciò che finisce l'azione della causa efficiente o dell'agente (210). Ma nè il prossimo, nè il medio finiscono l'azione della causa o dell'agente, ma soltanto l'ultimo, poichè altrimenti la causa non passerebbe sino all'ultimo. Dunque l'ultimo soltanto è propriamente fine.

Prova della parte II. Il fine determina la causa efficiente ad operare; poichè la determinazione della causa efficiente al fine senza il fine stesso è una contraddizione (210, 211). Ora soltanto l'ultimo è il vero fine. Dunque esso determina primitivamente la causa efficiente o l'agente ad operare.

Prova della parte III. La causa conoscente si determina ad operare per l'apprensione (215). Ma senza il fine

ultimo non si dà determinazione ad operare. Dunque l'apprensione del fine ultimo determina primitivamente la causa conoscente ed è quindi il primo nell'apprensione o intenzione di essa. Ma i mezzi sono necessarii a produrre il fine e vanno innanzi ad esso, come la causa all'effetto (215) nel conseguirlo, o nell'esecuzione. Dunque il fine ultimo è primo nell'apprensione o nell'intenzione ed ultimo nell'eseguimento rispetto agli agenti conoscitivi.

218. Dimostrasi 1.° che soltanto la causa intelligente conosce propriamente il fine: 2.° e che essa sola si move propriamente da sè al fine.

Prova della parte I. Il fine o si considera nell'intenzione ed è causa della determinazione dell'agente ad operare, o si considera nell'esecuzione ed è effetto e termine dei mezzi adoperati (215, 216) e dell'azion dell'agente medesimo. Dunque per conoscere il fine, come fine, bisogna conoscerlo e come causa e come effetto, nei due ordini mentovati. Ma le idee di causa e di effetto esprimono relazioni (20) le quali sono intelligibili (27) ed esigono il conoscente intelligente. Dunque la sola causa intelligente conosce propriamente il fine.

Prova della parte II. La sola causa intelligente ha propriamente l'apprensione del fine. Ma gli esseri per essa si determinano e si muovono da sè al fine (214). Dunque la causa intelligente soltanto si muove da sè propriamente al fine. Laonde gli esseri soli intelligenti propriamente operano con l'intenzione del fine.

219. Si dimostra 1.° che ogni agente ha un fine ultimo: 2.° e che non può averne che un solo.

Prova della parte I. Ogni causa o agente in atto è avente un fine. Ma non ha ragion di fine che l'ultimo (116) Dunque ogni agente ha un fine ultimo. Più. Ogni causa agente in atto è determinata ad agire. Ma solo

il fine ultimo determina ad agire (216). Dunque ogni agente ha un fine ultimo.

Prova della parte II. Ogni causa od agente in atto si muove verso il fine ultimo. Ma due o più fini ultimi diversi contemporaneamente esigono che l'agente abbia contemporaneamente due o più direzioni diverse. Dunque un agente con due o più fini ultimi diversi ha due o più direzioni diverse ad un tempo. Ma un agente non può muoversi ad un tempo in direzioni diverse. Dunque non può avere due o più ultimi fini diversi. Ne ha quindi un solo.

220. Il fine può essere 1.° universale e particolare: 2.° principale e accessorio: 3.° oggettivo e formale: 4.° dell'opera e dell'operante.

Esposizione della parte I. Fine universale è quello che è comune a tutti gli agenti, come il fine dell' alimentarsi degli animali è il conservarsi. Fine particolare è quello che non è comune a tutti: così il fine dell'insegnare è l'imparare dello scolaro. Per ciò scorgesi esservi fini più o meno universali, specifici e generici.

Esposizione della parte II. Il fine principale è quello, cui l'agente primieramente e direttamente vuole: l'accessorio poi è quello, che è voluto secondariamente e quasi conseguenza del primo. Fine primario dello scolaro è l'imparare, e fine accessorio può essere la gloria.

Esposizione della parte III. La cosa, che vuolsi dall'agente conseguire è il fine oggettivo, e l'atto con cui si possiede la cosa voluta, è il formale. Dio è per i beati il fine oggettivo e l'atto di possederlo è il formale. Quindi s'intende che cosa sia fine *il quale* e fine *al quale*: il primo è la cosa voluta; il secondo è il soggetto, a cui la cosa si vuole.

Esposizione della parte IV. Si chiama fine dell'operare dell'agente ciò che l'opera stessa di sua natura ot-

tiene, e fine dell'operante quello, che esso operante intende di ottenere. Così dallo studiare dello scolaro ne nasce l'imparare ed è fine dell'opera: ma lo scolaro può prefiggersi altri fini, come sarebbe la lode, fine dell'operante. Dove si vede che il fine dell'operante può esser diverso da quel dell'opera.

221. La efficiente può essere 1.° causa per sè o per accidente: 2.° fisica o morale: 3.° necessaria o libera.

Prova della parte I. La causa efficiente per sè è quella che fa esistere colla propria virtù l'effetto, come il fuoco fa esistere la combustione nel combustibile. Dicesi per accidente quella, che è congiunta con la vera causa di un effetto, ma che non concorre a prudurlo: se un filosofo canta è causa per sè del canto, non come filosofo, bensì come cantore o musico.

Prova della parte II. Dicesi fisica o morale secondochè concorre all'effetto o con azione fisica, come il fuoco alla combustione, o con azione morale, qual sarebbe chi persuadesse altrui ad incendiare la casa del suo nemico.

Prova della parte III. Dicesi necessaria quella che non può non produrre l'effetto, come il grave libero non può non cadere: e libera quella che può non produrre l'effetto: tale è il ladro, il quale può non rubare.

222. La efficiente può essere ancora 1.° totale o parziale: 2.° universale o particolare: 3.° univoca ed equivoca.

Prova della parte I. Dicesi totale o parziale secondo che produce o no tutto l'effetto da sè. Se un cavallo tira la carrozza da sè, è causa totale del moto di essa; se con altri, è causa parziale: le cause parziali diconsi concause.

Prova della parte II. Si appella universale o particolare secondochè produce effetto universale o partico-

lare: così Dio che concorre a tutti gli effetti della creatura è causa universale, e ogni creatura è causa particolare de' suoi effetti.

Prova della parte III. Dicesi univoca o equivoca, secondochè produce o no effetti simili a sè nella natura. Il leone che genera il leone è causa univoca, l'orologiaio che fa gli orologi è causa equivoca.

223. La causa efficiente può essere 1.° principale o istrumentale: 2.° prossima o remota: 3.° prima o seconda.

Prova della parte I. Se la causa per virtù propria produce l'effetto dicesi principale, e istrumentale se per virtù di un'altra. Lo scrivano produce per virtù propria il movimento della mano e la penna produce i caratteri sulla carta per virtù del primo.

Prova della parte II. Si denomina poi prossima o remota secondochè produce immediatamente o mediatamente l'effetto. Lo scoppio della caldaia ha per causa prossima la forza espansiva del vapore e per causa remota il calorico.

Prova della parte III. La causa efficiente o non riceve da causa anteriore la virtù di operare, o la riceve da essa. Se non la riceve si dice causa prima; se la riceve causa seconda. Dio non ricevendo la virtù di operare da causa anteriore è causa prima; le creature che da lui la ricevono sono cause seconde. Quindi le creature sono strumenti di Dio.

224. Si dimostra 1.° che le cause seconde sono possibili: 2.° che esistono: 3.° e che l'idea di causa efficiente ci è data in particolare anche dalla coscienza e dai sensi.

Prova della parte I. Far esistere qualcosa che prima non esisteva, è per la causa seconda produrre delle mutazioni in sè, o in altro essere, poichè il termine dell'azione non può essere che entro la causa o fuori (207).

Ora il principio di produrre tali mutazioni è dipendente da essere preesistente (207) e quindi contingente, finito e creato. Dunque non ripugna ad un soggetto creato e però le cause seconde sono possibili. Più. L'operare attribuito da noi alle sostanze create è un modo di essere dipendente, mutabile, contingente, finito. Ma il modo di essere così condizionato non ripugna alle sostanze create (172). Dunque non ripugnano le cause seconde. Più. L'operare attribuito alle cause seconde è essere finito, poichè l'operare non è il niente. Ma l'essere finito non ripugna all'essere finito, poichè ripugnerebbe l'essere con l'essere. Dunque l'operare finito non ripugna alle sostanze create che sono esseri finiti. Più. Il potere di operare è quello di passare dalla potenza all'atto. Ma questo non ripugna alle sostanze finite (172). Dunque neppure il poter d'operare. In fine ciò anche si mostrerà dalla soluzione delle difficoltà, e dalla seconda parte che tosto soggiungiamo.

Prova della parte II. È indubitato che si danno esseri viventi (213, 214, 215). Ma il vivente attua o muta sè stesso, come si è detto ne' luoghi citati. Dunque si danno degli enti finiti operanti, e le cause seconde perciò esistono. Più le sostanze finite hanno una durata reale da loro indistinta, ed è il tempo (208). Ora il tempo inchiude causalità (209). Dunque le sostanze finite sono guernite della causalità e però le cause seconde esistono. Più. La coscienza ci attesta il me giudicante, volente, imaginante, senziente e movente un corpo senziente con lui. Ora ciò vuol dire che l'io produce dei giudizi, dei voleri, delle rappresentazioni fantastiche, delle sensazioni e dei movimenti che prima non esistevano. Dunque la coscienza ci attesta che l'io produce degli effetti, e perciò esistono le cause seconde. Più. La coscienza ci attesta che siamo mutati in tutti i cinque sensi esteriori

dagli oggetti esterni (176): poichè noi sentiamo determinatamente i corpi esterni e il sentirli ed esserne mutati si connettono. Dunque i corpi esterni ci mutano o producono in noi delle mutazioni. Ma ciò costituisce la causa seconda. Dunque ogni corpo che ci tocca e muta è causa seconda. Più. Il moto è un fenomeno generale ed evidentissimo ai sensi; poichè gli esseri inorganici sono attivi per la gravità, e gli altri si muovono da sè in qualche modo più o meno perfetto. È inoltre un assioma fisico che nei corpi all'azione sta opposta ed eguale la reazione. Dunque tutto in natura opera, e le cause seconde esistono. In fine tal verità è costante, uniforme, e comune a tutti gli uomini, come risulta da tutte le lingue aventi verbi attivi e passivi; è appoggiata all'evidenza della coscienza, della sensibilità e della ragione, non contravviene ad alcun vero indubitato, anzi riceve tanto maggior lume, quanto più le scienze progrediscono. Dunque ha tutti i caretteri della verità del senso comune ed è quindi indubitatissima.

Prova della parte III. Che la nozione di causa efficiente ci sia data dalla coscienza lo abbiamo dimostrato nella seconda parte, dove si è fatto vedere che l' io fa esistere dei giudizi, dei voleri, dei fantasmi, delle sensazioni, dei moti del corpo che prima non esistevano. Che poi ci sia data anche dai sensi, in quanto riferiscono, cioè alla coscienza, le sensazioni e le mutazioni avute dagli oggetti esterni è pure cosa posta fuor d'ogni dubbio come similmente abbiamo chiarito ad evidenza. Dunque la nozione di causa in particolare ci è porta dalla coscienza e dai sensi, e quindi errò Hume quando asserì il contrario (207). Nè vale il dire con Hume che a conoscere la causa efficiente in particolare farebbe mestieri, primo, sapere il perchè l'uomo con la volontà move certi organi e non certi altri, come sarebbe il cuore; secondo,

che cosa sia la forza con cui l'uomo muove il corpo e il vincolo di unione tra l'anima e il corpo; terzo, che i sensi ci mostrassero connessione, non successione di oggetti. Imperocchè il primo prova solo che l'uomo con la volontà non produce che certi effetti, ma non tutti. Il secondo prova che la coscienza solo ci attesta essere un fatto che l'uomo ha la forza di muovere il corpo, senza darcene più ampia notizia: la notizia poi dell'unione dell'anima col corpo è attestata dalla coscienza, come un fatto, nè è necessario sapere il come l'anima sia unita al corpo, affine di conoscere se l'uomo con la volontà move il corpo; essendo due cognizioni di due oggetti diversi. Quanto al terzo rispondiamo così: i sensi solo ci danno successione rispetto alle mutazioni fatte in noi dagli oggetti esterni sentiti, si nega; rispetto alle mutazioni che producono agendo l'uno sull'altro, si suddistingue; i sensi soli ci danno delle successioni, si concede; i sensi accompagnati dalla ragione, si nega. Ciò è chiaro per il detto di sopra. Soltanto aggiungiamo che se Dio produce tutto, non può ottenere nessun effetto nè alcun fine dalle creature, e quindi in tale ipotesi le ha create inutilmente. Ora ciò è assurdo, perchè ogni causa opera per un fine proporzionato (211). Dunque è assurdo che le creature non oprino.

225. Obbiettano: 1.° l'idea di causa efficiente rappresenta alcun che di divino: 2.° è una forza infinita: dunque le creature non possono essere cause efficienti.

Rispondo al primo. L'idea di causa efficiente indipendente rappresenta alcun che di divino, concedo; l'idea di causa efficiente dipendente, quali sono le creature, rappresenta alcun che divino, nego.

Rispondo al secondo negando l'asserzione. La forza infinita è indipendente: ma quella delle creature è dipendente soggettivamente, perchè è un effetto dell'Assoluto

Creatore, e oggettivamente, perchè le creature non ponno produrre che dipendentemente da essere preesistente.

226. Dio è causa adeguata: ma la causa adeguata opera tutto: dunque nulla operano le creature.

Rispondo. Dio è causa adeguata nell'ordine suo di causa prima, concedo: in ogni ordine di cause, nego. È quest'ultimo appunto che gli avversari devono provare e non cadere, come fanno, in una vergognosa petizione di principio. Distinguo pure l'altra premessa: la causa adeguata opera tutto nel suo ordine, concedo; negli altri, nego; e quindi nego conseguenza e conseguente.

227. Obbiettano: se Dio operasse solo produrrebbe gli stessi effetti: dunque le cause seconde sono inutili.

Rispondo negando l'antecedente. Primo, non otterrebbe gli stessi effetti quanto al modo di produrli, essendo diverso il produrre un effetto immediatamente dal produrlo mediatamente, ossia per mezzo delle creature. Secondo non otterrebbe gli stessi effetti quanto al fine ultimo, che è la sua manifestazione alle creature; poichè le creature non essendo, in sì fatta ipotesi, causa della cognizione, ma Dio soltanto, non lo potrebbero conoscere con cognizione loro propria, nè amare (tendenza della cognizione). Dunque non potrebbe Dio avere il suo ultimo fine nella creazione. Perciò negasi il conseguente.

228. Obbiettano da ultimo: 1.° i corpi sono inerti: dunque non operano: 2.° l'operazione è un modo dell'operante: dunque una sostanza non può mutarne un'altra.

Rispondo al primo: distinguo l'antecedente. I corpi sono inerti, cioè non possono cambiare da sè il loro stato di moto e di quiete, come fanno i viventi (213), concedo: i corpi sono inerti; cioè non possono muoversi nel senso che abbiano ripugnanza al moto, nego. Abbiamo anzi

dimostrato il contrario (224) e tutti i corpi tendono al centro loro di attrazione, come insegna la fisica. Quindi negasi il conseguente.

Rispondo al secondo. Distinguo l'antecedente. L'operazione è un modo dell'operante, si concede: il termine di essa è un modo, perfezione dell'operante, suddistinguesi: il termine dell'operazione immanente, concedo; il termine dell'operazione transeunte, nego (207). Quindi nego il conseguente.

229. Dimostrasi 1.° che esiste la causa materiale e formale: 2.° che alla finale efficiente, materiale e formale riduconsi tutte le altre cause: 3.° e che la causa finale, muove l'efficiente e questa la materiale e formale.

Prova della parte I. La causa efficiente o produce l'effetto da sostanza preesistente, come l'orefice dall'oro preesistente o no (207): ciò da cui l'efficiente forma l'effetto, dicesi causa materiale. Dunque esiste. Ma la causa materiale non può dare l'effetto se non riceve dall'efficiente qualcosa, per cui venga costituita un essere diverso di specie da quel di prima: l'oro non può diventare anello, se non riceve dall'orefice la forma di anello, cui prima non avea. Dunque a produrre l'effetto fa mestieri che la causa efficiente introduca nella causa materiale ciò, per cui essa viene costituita un essere diverso di specie da quel di prima, cioè, la causa formale, la quale per ciò esiste.

Prova della parte II. Il dubbio può cadere soltanto intorno alla causa istrumentale, oggettiva ed esemplare. Ma la prima si riduce alla causa efficiente, perchè lo strumento agisce in quanto riceve la forza dalla causa principale (223).

La causa oggettiva è l'oggetto in quanto dà la specie all'atto di operare. Poichè l'atto di vedere, p. es., non è l'atto di udire, come il visibile non è il sonoro. Ma l'atto

di vedere è costituito tale dall'oggetto visibile, poichè senza il visibile non si dà atto di vedere: e l'atto di udire è costituito tale dall'oggetto sonoro per la stessa ragione. Dunque l'atto è costituito nella sua specie dall'oggetto. Ora ciò che costituisce nella specie un effetto è la causa formale. Dunque la causa oggettiva riducesi alla formale.

La causa esemplare è quell'idea che determina l'agente intellettuale a produrre fuori di sè la cosa ideata: poichè l'apprensione produce tendenza o volere proporzionato: al volere corrisponde il fare o il produrre: a questo l'effetto che è la cosa ideata. Ma la cosa ideata essendo conforme all'idea, è da essa costituita in una determinata specie. Dunque l'idea è ciò per cui la cosa ideata viene costituita in una determinata specie ed è quindi ridotta alla causa formale. Potrebbe ridursi anche alla finale.

Concludiamo dunque che tutte le cause riduconsi alla finale, efficiente, materiale e formale.

Prova della parte III. La causa finale determina l'efficiente ad operare (211, 217). Ma l'efficiente come abbiamo ora veduto, muove la causa materiale e formale. Dunque l'ordine delle cause è che la finale mova l'efficiente e questa le altre due.

230. Dimostrasi 1.° che esistono relazioni: 2.° le quali sono reali e logiche: 3.° e queste ultime sono o essenziali o accidentali.

Prova della parte I. Havvi degli esseri i quali hanno riferimento ad altri quali sono l'effetto, il figlio, il servo, che riferisconsi alla cagione, al padre, al padrone: l'individuo alla specie e questa al genere; il concreto all'astratto e il particolare all'universale. Ma il riferimento di una cosa all'altra domandasi relazione. Esistono dunque delle relazioni.

Prova della parte II. Il riferimento d'una cosa all'al-

tra o è nelle cose stesse indipendentemente dalla nostra considerazione, qual si è quello dell'effetto alla cagione o è dipendente dalla mente, e formato da essa qual si è quello del predicato al soggetto. Nel primo caso la relazione è reale, e logica nel secondo. Dunque le relazioni sono reali e logiche. Più. La relazione è come i suoi termini dai quali è specificata. Ma questi possono essere idee reali e logici. Le relazioni son dunque reali e logiche.

Prova della parte III. Chiamo essenziale quella relazione che non può non essere in un soggetto (164). Ora havvi delle relazioni che non ponno non esser nei loro soggetti, essendo questi identici con quelle: così è impossibile concepire la parte, l'effetto, il mosso, la scienza, il potere senza il riferimento al tutto, alla cagione, al motore, allo scibile, alla cosa possibile. Havvi dunque delle relazioni reali essenziali, dette dagli antichi trascendentali.

Relazione accidentale è poi quella, che può non esser nel soggetto (164). Ma havvi delle relazioni che ponno non esser nei loro soggetti, non essendo questi identici con esse: come le relazioni di padre e di figlio, di padrone e di servo ponno non essere nell'uomo. Dunque havvi anche delle relazioni reali accidentali.

231. Si dimostra 1.° che la relazione reale accidentale esige quattro condizioni: 2.° e che essa relazione è il medesimo fondamento reale riguardato non assolutamente, ma in quanto riferisce il soggetto al termine.

Prova della parte I. Il soggetto delle relazioni è ciò in cui essa dimora: ma essa è un accidente reale, domandante un soggetto reale. Dunque, primo, la relazione accidentale reale esige un soggetto reale.

Il fondamento è ciò per cui il soggetto è realmente riferito, e come consociato ad un altro essere. Ma se non è reale non vi può essere riferimento e consociamento

reale, poichè ne manca la causa reale. Dunque la relazione reale accidentale esige in secondo luogo fondamento reale.

L' essere a cui è riferito il soggetto, dicesi termine della relazione. Ma se questo non è reale, il soggetto non è riferito realmente ad alcuna cosa nè vi ha luogo a relazione. Dunque, in terzo luogo, la relazione accidentale reale esige termine reale. Avvertasi che le relazioni essenziali ponno non aver termine reale, attuale; ma basta il possibile. Così la mano, che è parte, dice ordine al corpo umano, suo tutto: ma non esige, pena la sua distruzione, di essere nel suo tutto: così il potere non può darsi senza la cosa possibile, ma può bene stare senza la cosa potuta in atto, quali sono tutti i poteri che l'uomo non isvolge, ma che potrebbe svolgere. La relazione da ultimo è riferimento reale di un reale soggetto ad un termine reale. Ora la cosa realmente riferita è realmente opposta a quella a cui è riferita, e le cose realmente opposte sono realmente distinte. Dunque il soggetto è realmente distinto dal termine della relazione. E poi se ciò non fosse la relazione sarebbe di identità, non già accidentale e reale. Nelle relazioni di causa l' agente è il soggetto, l'azione produttiva è il fondamento, la cosa prodotta è il termine, il quale è realmente distinto dal soggetto.

Prova della parte II. Il riferimento del soggetto al termine è l'atto o l'esercizio della cosa riferente, voglio dire del fondamento. Ma l'atto della cosa riferente non è da essa distinta che per astrazione, giacchè in concreto ne è anzi il compimento, come accade in ogni ente. Dunque il riferimento del soggetto al termine, ossia la relazione non è distinta dal fondamento che per astrazione ed è il fondamento stesso in quanto riferisce il soggetto al termine.

232. La relazione reale 1.° nasce precipuamente da tre capi: 2.° ed è o non è vicendevole.

Pova della parte I. Una cosa o è riferita ad un' altra a cagione del suo essere, come la parte al tutto, la scienza allo scibile: o a cagione del suo operare, come il padre al figlio: o a cagione della convenienza o disconvenienza, come una superficie bianca conviene con un'altra bianca e disconviene con un'altra non bianca. Ora queste sono le precipue relazioni reali. Dunque esse nascono da tre capi precipuamente.

Prova della parte II. Dicesi vicendevole o non vicendevole la relazione secondochè i termini si riferiscono mutuamente l'uno all' altro o no. Vicendevole è quella del padre al figlio; non vicendevole è quella della scienza al suo oggetto e delle creature a Dio. Poichè la scienza e la creazione non portando reale mutazione nell'oggetto e in Dio, ne segue che in essi la relazione non ha reale fondamento, e che quindi non è reale, ma di ragione.

La relazione reale vicendevole o è dello stesso nome, quale si è quella di simiglianza e di uguaglianza, o non ha lo stesso nome, quale si è quella di paternità, e di figliazione.

Dopo aver trattato dei supremi principii, donde risulta la cognizione e l'essere dell'ente comune, rimane ancora a parlare di quelli dell'operare (145). Il che faremo nella seguente Discussione.

DISCUSSIONE IX.

DEI SUPREMI PRINCIPII DONDE RISULTA L'OPERARE DELL'ENTE

233. Dimostrasi 1.° che l'operare risulta dal soggetto operante e dall'oggetto operato: 2.° e che l'oggetto è fine immediato dell'atto di operare e mediato del soggetto operante.

Prova della parte I. L'operare è un modo di essere, poichè essendo atto secondo (156) può non esser nel primo. Ora il modo esige un soggetto (169). Dunque l'operare ha un soggetto. Ma questo soggetto dicesi operante (157). Dunque l'operare risulta da un soggetto operante. Ma un operare che nulla opera è un'operare non operare. Dunque l'operare risulta anche da un oggetto operato.

Prova della parte II. L'oggetto è termine immediato dell'azione, essendone l'effetto. Ma il termine è fine. Dunque l'oggetto operato è fine immediato dell'azione.

Mediante l'azione poi l'oggetto termina anche il soggetto. Ora ciò che termina un ente mediatamente dicesi fine mediato. Dunque l'oggetto operato è fine mediato del soggetto operante.

234. Si definisce 1.° il potere e la tendenza: 2.° il bene: 3.° e il buono.

Esposizione della parte I. L'essere del soggetto operante, non è l'atto di operare, perchè la sostanza non è il modo; bensì è ciò che può aver l'atto di operare ossia può attuarsi. Ma non potrebbe attuarsi dove non ne avesse il potere. Dunque ogni soggetto operante ha il potere di attuarsi. Quindi astrattamente pigliato il potere

è non già l'atto di operare, ma cosa che può attuarsi, ovvero ciò, con cui il soggeto può attuarsi.

Lo sforzo poi ed il conato del potere ad acquistar l'atto o ad attuarsi dicesi tendenza. Laonde il potere è cosa che tende essenzialmente all'atto di operare. Ma l'atto di operare inchiude l'oggetto almeno operabile. Dunque ogni potere tende essenzialmente all'atto e mediante l'atto all'oggetto.

Esposizione della parte II. L'oggetto termina e compie la tendenza dell'operante, poichè (ottenuto) in esso riposa. Ora ciò che termina, compie e dà riposo a una tendenza dicesi bene: così bene dell'assetato diciamo essere la bevigione, del famelico il cibo, dell'assiderato il calore, del perduto di forze le piume. Il bene dunque è ciò che può terminare, compiere e dar riposo a una tendenza qualunque. Ma l'essere e non già il non essere o il nulla può terminare, compiere e dar riposo a una tendenza. Dunque l'essere in quanto può terminare, compiere e dar riposo a una tendenza è ciò che propriamente dicesi bene.

Esposizione della parte III. Buono è ciò che partecipa al bene. Quindi dicesi buona una tendenza quando è indirizzata a conseguire il suo oggetto, come buono dicesi uno scolaro, indirizzato a compiere tutti i suoi doveri perchè così partecipa al suo bene.

235. Da ciò segue 1.° che il bene non è altro che l'ente con una relazione alla tendenza: 2.° e che ogni ente è buono.

Prova della parte I. Il bene è l'ente in quanto può terminare, compiere e dar riposo alla tendenza. Ora ciò che può terminare, compiere e dar riposo è relativo alla tendenza, la quale può ricevere tutto ciò. Dunque il bene altro non è fuorchè l'ente con una relazione alla tendenza.

Prova della parte II. Il bene della tendenza è una proprietà degli enti, la quale può terminare, compiere e dar riposo a quella: così il bene della vista non è quella proprietà, per cui i corpi sono sonori, odorosi, saporosi ecc. ma bensì quella, per cui sono colorati. Ora ogni ente deve poter terminare, compiere e dar riposo a qualche tendenza, poichè altrimenti sarebbe nulla. Dunque ogni ente partecipa al bene di qualche tendenza e però è necessariamente buono.

236. Dimostrasi 1.° che ogni bene è fine, e ogni fine è bene: 2.° e che la nozione di bene e di fine è primitiva.

Prova della parte I. Il bene è propriamente l'essere termine, compimento e riposo della tendenza (234). Ma il fine essendo ciò che finisce l'azione dell'agente (211) è necessariamente termine, compimento e riposo di essa azione o tendenza. Dunque ogni bene è fine e ogni fine è bene.

Prova della parte II. L'uomo conosce primitivamente che tutto il reale tende ad un termine reale; poichè il movimento sì del soggetto che dell'oggetto è un fenomeno generale e primitivo, il quale esige soggetto e termine reale (233.) Ma ogni termine reale di tendenza forma il suo compimento e riposo reale, poichè altrimenti non terminerebbe nulla e dicesi bene e fine. Dunque la nozione di bene e di fine è primitiva.

237. Dimostrasi 1.° che il bene e il fine è perfezione della tendenza: 2.° e si dà la nozione del perfetto e dell'imperfetto.

Prova della parte I. Il bene e il fine danno compimento all'essere che vi tende. Ora il compimento dell'essere chiamasi perfezione. Dunque il bene e il fine è perfezione dell'essere che vi tende.

Esposizione della parte II. Il compimento di un essere o è pieno o no. Se è pieno allora nulla più gli manca

e dicesi perfetto: il perfetto è dunque ciò a cui nulla manca secondo natura, poichè la natura è il principio della tendenza. Se non è pieno gli manca qualcosa e si dice imperfetto: e perciò imperfetto è ciò a cui manca qualcosa secondo natura.

238. Avanti di porgere la divisione del bene è mestieri 1.° dare la nozione del male: 2.° dimostrare che un essere il quale sia il male è una contraddizione: 3.° e spiegare in qual senso può darsi il male.

Esposizione della parte I. Il male è contrario al bene. Ora il bene è ciò che può terminare, compiere e dar riposo ad alcuna tendenza. Dunque male è ciò che non può terminare, compiere e dar riposo ad alcuna tendenza. Male dicesi ciò che partecipa al male, ovvero ciò che non partecipa al bene. Scorgesi di leggeri che il male è imperfezione e che il malo è imperfetto.

Prova della parte II. Il male è ciò che non può terminare, compiere e dar riposo ad alcuna tendenza. Ora ciò che non può terminare, compiere e dar riposo ad alcuna tendenza non è che il nulla (134, 135). Dunque un essere il quale sia il male non è che il nulla. Ora un essere il quale non è che il nulla è un essere non essere, cioè una contraddizione. Dunque un essere il quale sia il male è una contraddizione.

Esposizione della parte III. Sebbene ripugni un ente incapace di terminare, compiere e dar riposo ad alcuna tendenza, pure non ogni ente è capace di terminare, compiere e dar riposo ad ogni tendenza. Anzi avviene bene spesso che un essere tolga all'altro la dovuta perfezione, cioè quella a cui tende secondo natura (137). Perciò male si dice la perdita della sanità, dell'onore, dell'onestà e simili, le quali cose non sono altro che privazione di quella perfezione, a cui tende natura. Il male non è altro dunque che la privazione d'una perfezione o d'un bene dovuto a un essere secondo sua natura.

Per la qual cosa si capirà che la limitatezza delle cose finite non si può chiamare con Leibnitz male metafisico, perchè loro ripugna la tendenza alla illimitatezza dell'essere.

239. Il bene ripartesi 1.° in intellettuale e morale: 2.° in sensibile e fisico: 3.° in utile, convenevole e dilettevole.

Esposizione della parte I e II. Il bene è termine e compimento della tendenza: ora la tendenza può essere, primo, intellettuale e morale secondochè tale è il soggetto di lei, qual si è l'uomo: secondo può essere sensitiva quale si trova nei bruti, ovvero fisica quale nelle piante e negli esseri inorganici. Dunque il bene è 1.° intellettuale e morale: 2.° sensibile e fisico. Abbiamo posta la tendenza vegetabile sotto la categoria della *tendenza fisica* non per altro che per non introdurre novità nella nomenclatura della divisione del bene, comecchè ci paia necessaria.

Esposizione della parte III. Il bene è termine e compimento della tendenza. Ora i mezzi terminano e compiono la tendenza al fine, poichè non può un agente tendere al fine senza tendere ai mezzi, e però compiono la sua tendenza al fine (216). Dunque i mezzi sono un bene detto utile perchè si usa per ottenere il fine.

Il fine o il bene ottenuto coi mezzi è effetto naturale dell'agente. Ora l'effetto naturale della causa le è proporzionevole e convenevole. Dunque il bene ottenuto coi mezzi dall'agente è convenevole. Più. Il bene ottenuto coi mezzi è compimento e perfezione naturale dell'agente, poichè vi tende secondo natura. Ora ad ogni ente è convenevole il suo compimento e perfezione naturale: così al famelico è convenevole il cibo. Dunque il bene ottenuto dall'agente coi mezzi è anche convenevole.

Conseguito il bene convenevole a cui l'agente tendeva, cessa il tendere e il moto e si ha il riposo. Ma questo

riposo è termine e compimento della tendenza e del moto, e perciò è bene. Dunque il riposo nell'oggetto conseguito è bene. Questo risposo è detto piacere nei bruti e felicità negli enti ragionevoli ed è ciò che dicesi dilettevole.

240. Dimostrasi 1.° che il bene intellettuale e morale è maggiore del sensibile e fisico: 2.° e che in fra gli ultimi tre beni il precipuo è il convenevole: 3.° conseguenza importante.

Prova della parte I. Il termine e il compimento di una tendenza è proporzionato ad essa. Ora la tendenza intellettuale e morale è maggiore della tendenza sensitiva e fisica (213, 214, 215). Dunque il bene intellettuale e morale è maggiore del sensibile e fisico.

Prova della parte II. L'agente tende primieramente e direttamente al convenevole, poichè esso tende al mezzo o all'utile soltanto per giugnere al primo. Ora quello, a cui l'agente tende primieramente e direttamente è fine e bene principale e l'altro è accessorio e non principale (220). Dunque il convenevole e non l'utile è il bene principale.

Il riposo poi è effetto dell' oggetto conseguito, ossia del convenevole. Ora l'effetto è dipendente dalla causa, e però minore di essa. Dunque il riposo ossia il dilettevole è minor bene del convenevole. Ora il minor bene rimpetto al maggiore non può secondo natura, esser principale, come la parte non può esser principale rimpetto al tutto. Dunque il convenevole e non il dilettevole è il bene principale.

Prova della parte III. Il meno è subordinato al più, come la parte al tutto poichè l'esser meno e sottostare è il medesimo ed il contrario ripugna. Ma il bene utile e il dilettevole sono minori del convenevole. Dunque a lui sono subordinati.

241. Dimostrasi 1.° che ogni ente finito opera per facoltà: 2.° attuate da oggetto: 3.° esterno.

Prova della parte I. Nessun agente finito è il suo operare poichè allora non potrebbe variarlo ne sospenderlo senza distruggere sè stesso. Ma ogni ente finito opera e si attua. Dunque ha il potere di operare o di attuarsi. Ora senza il potere ripugna che operi e si attui. Dunque opera e si attua soltanto pel potere. Ma il potere di operare e di attuarsi è detto facoltà. Dunque ogni agente finito si attua ed opera per facoltà.

Prova della parte II. I principii donde risulta l'atto e l'operare sono il soggetto e l'oggetto (233). Ma il soggetto si attua ed opera per facoltà. Dunque l'operare del soggetto risulta dall'operare delle facoltà. Ma senza oggetto non si dà atto di operare. Dunque l'operare delle facoltà risulta dall'oggetto, ossia sono da esso attuate. Più. Le facoltà si possono attuare allora soltanto che l'atto è possibile. Ma l'atto è possibile sol quando le facoltà hanno l'oggetto, poichè l'atto di operare risulta solo dal soggetto (223) o facoltà e dall'oggetto. Dunque esse hanno l'atto e si attuano sol per l'oggetto. Più. Ogni facoltà è non già l'atto, ma cosa che può attuarsi (134) e quindi potere di operare. Ora se può attuarsi senza obbietto è un potere di operar niente, cioè potere non potere. Dunque non può alcuna facoltà attuarsi se non per l'obbietto ed è quindi da lui attuata. Più. Nessuna facoltà può avere un atto reale e insieme indeterminato, poichè è assurdo. Ma ogni atto è realmente determinato dall'oggetto. L'atto di vedere non è atto di vedere se non per l'oggetto visibile diverso specificamente dal sonoro, odoroso, gustoso, ecc. i quali determinano l'atto ad essere atto di udire, odorare, gustare, ecc. Dunque nessuna facoltà può avere atto determinato e reale se non per l'oggetto. Ora ciò è il medesimo che esserne attuato. Dunque ogni facoltà è attuata dal suo oggetto. Più. La facoltà per sè è indeterminata all'atto: poichè se, per esempio, la facoltà di

vedere fosse per natura sua determinata a vedere il sole sarebbe soltanto facoltà di vedere il sole, nè senza distruggersi potrebbe veder altro. Da ciò segue che non può determinarsi all'atto da sè. Ma non entra nell'atto di operare altro che la facoltà e l'oggetto. Dunque non essendo capace di determinarsi all'atto da sè, ne segue che vi è determinata dall'oggetto. Ma essere determinato all'atto val quanto essere attuato. Dunque la facoltà è attuata dall'oggetto. Più. L'essere dipendente quale è il finito, opera con dipendenza da sostanza preesistente, poichè l'operare è conforme all'essere e quindi attuato dalla materia operabile. Più. L'esperienza costante e uniforme ci dimostra che i corpi sono determinati a cadere dall'attrazione al centro; che è determinato il vegetabile a crescere dagli umori della terra e dalle influenze atmosferiche; che il bruto dalle apprensioni degli oggetti sensibili; e che l'uomo dagli intelligibili. Dunque ogni facoltà del finito è attuata dal suo oggetto.

Prova della parte III. Tutte le facoltà attuandosi producono qualche movimento, perchè sono nel tempo includente moto (208, 209). Ma se l'oggetto fosse loro non esterno, ma interno, ciò non avverrebbe, perchè non si può ire dove si è. Dunque sono attuate da oggetto esterno. Più. Se fosse interno l'oggetto loro, sarebbero sempre attuate di un modo; poichè esso farebbe parte di loro nè potrebbero mutar atto senza distruggersi. Ma ciò renderebbe impossibile non solo il cambiare e sospendere l'operazione, ma ancora ogni movimento nell'universo. Dunque è esterno. Più. Persino l'oggetto della coscienza è in parte esterno: poichè i diversi modi e stati di essere, che successivamente sperimentiamo non potrieno aver luogo se non ci venissero da fuori.

242. Si definisce 1.° la nozione dell'oggetto adeguato e inadeguato; formale e materiale: 2.° dimostrasi che le facoltà sono distinte come i loro oggetti formali: 3.° e che sono maggiori quelle, le quali hanno oggetti formali più universali.

Esposizione della parte I. Si chiama adeguato o non adeguato l'oggetto di una facoltà secondochè l'adegua o non l'adegua. Il colore è l'oggetto adeguato della vista, poichè essa è facoltà di vedere il colore: il rosso e converso ne è oggetto inadeguato, poichè la vista è facoltà di vedere anche gli altri colori.

Il formale oggetto di una facoltà è quella proprietà degli oggetti concreti, alla quale essa facoltà tende siccome a suo termine, compimento e punto di riposo. Gli oggetti concreti poi aventi tal proprietà diconsi oggetti materiali. Così l'oggetto formale dell'udito è il suono e il materiale sono i corpi dotati della proprietà di essere sonori.

Prova della parte II. Si danno oggetti formali specificamente distinti: il colore non è il suono; nè questo è l'odore nè il sapore, essendochè l'uno non inchiude l'altro. Ciò posto si danno atti specificamente diversi, come i loro oggetti formali. L'atto di vedere è specificamente distinto dall'atto di udire, essendo ripugnante che l'uno sia l'altro specificamente, come è ripugnante che il colore sia il suono. Ora facoltà altro non è che il potere di aver l'atto di operare (241). Dunque si danno facoltà specificamente distinte, come i loro oggetti formali. Più. Il potere di vedere è distinto da quello di udire, poichè è evidente che l'uno non è l'altro, potendosi aver l'uno senza l'altro. Più. Il primo è distinto dall'altro perchè l'uno è il potere di vedere il visibile, cioè il colore; e l'altro è il potere di udire l'udibile, cioè il sonoro, i quali sono i loro oggetti formali specificamente distinti. Dun-

que il potere di vedere è distinto da quello di udire come i loro oggetti formali. Il medesimo vale per le altre facoltà.

Prova della parte III. Ogni facoltà tanto si estende quanto l'atto; e l'atto quanto l'oggetto formale: dunque si estende quanto il suo oggetto formale: per esempio, essendo l'occhio facoltà di vedere il visibile, o il colore, tanto si estende quanto il colore. Ora quelle facoltà le quali hanno oggetti più ampii o maggiori, hanno tendenza maggiore e ponno operar più di quelle che hanno oggetti minori. Dunque le facoltà aventi oggetti più ampii e più universali sono maggiori delle altre.

243. Dimostrasi 1.° che un agente, il quale tende a più oggetti specificamente diversi, vi tende con più facoltà tra loro diverse: 2.° che le minori sono subordinate alle maggiori: 3.° e che il fine di esso agente è quello della sua natura.

Prova della parte I. Noi parliamo di un agente che tende ad oggetti specificamente diversi; ma il tendere ad oggetti specificamente diversi esige di necessità facoltà specifiche diverse (242). Dunque un agente, che tende a più oggetti specificamente diversi, vi tende con più facoltà specificamente diverse.

Prova della parte II. Se le minori non sono subordinate o non sottostanno alle maggiori, ciascuna potrà spingere il soggetto contemporaneamente in direzioni diverse ed anche opposte, poichè gli oggetti sono diversi e ponno essere anche contrari, come accade nell'uomo. Ma nel contrasto le maggiori vincono, secondo natura, necessariamente le minori. Dunque le facoltà minori di un agente, secondo natura, sottostanno e sono subordinate necessariamente alle maggiori. Più. Ciò che è minore è per natura sottostante al maggiore, poichè la relazione di maggioranza vince quella di minoranza. Ma ciò è subordinazione del minore al maggiore. Dunque le

facoltà minori di un soggetto sono subordinate alle maggiori. In fine la proprietà specifica detta differenza specifica è quella che determina l'essere delle cose (164). Ma l'operare è proporzionato all'essere, come l'effetto e l'accidente alla cagione e al soggetto. Dunque la proprietà specifica determina l'operare d'ogni essere. Ora l'essere opera per facoltà. Dunque le facoltà nascenti dalla proprietà specifica determinano le altre all'operare. Ma le facoltà che determinano ad operar le altre, avendo maggior forza, sono anche maggiori ed hanno subordinate, secondo natura, a sè medesime le altre. Dunque le facoltà maggiori hanno a sè subordinate le altre.

Di qui traesi che le forze vegetative e sensitive nell'uomo sono subordinate, secondo natura, necessariamente alle ragionevoli. Così in una società spirituale umana, qual sarebbe un seminario, un liceo, un'università, una chiesa, il potere materiale, è secondo natura, subordinato allo spirituale. Poter materiale è quello, che ha per oggetto il bene materiale e lo spirituale è quello che ha per oggetto il bene spirituale (242). Questi due poteri ponno bensì essere posseduti da diversi individui, ma il credere che si possa togliere la subordinazione e la dipendenza del poter materiale dallo spirituale (tanto di fatto, quanto di diritto) e che il secondo sia subordinato al primo e da lui dipendente è tanto assurdo, quanto il dire che la parte è maggiore e superiore al tutto: che il centro è maggiore della periferia; che le forze vegetative devono guidare nell'uomo le sensitive e le ragionevoli e la materia lo spirito.

Prova della parte III. Il fine dell'agente non è quello di una o più facoltà qualunque, ma quello della sua natura: così il fine dell'uomo non è quello delle piante o dei bruti, ma bensì quello della natura ragionevole. Ciò posto il fine di un agente deve terminare, compiere

e dar riposo alla natura dell'agente, poichè essa è il principio della tendenza e del moto (177, 239); altrimenti l'impulso al tendere e al moto sussiste sempre. Ma ciò che termina, compie e dà riposo alla natura è appunto il fine di lei (236, 237). Dunque il fine dell'agente non è quello di una o più facoltà, sì bene quello della sua natura. Più. La natura determina l'operare come determina l'essere dell'operante. Ma all'operare corrisponde un effetto e perciò un fine proporzionato; altrimenti si avrebbe un operare che opera più o meno di quello che opera. Dunque la natura dell'agente ne determina il fine. Da ultimo le facoltà specifiche hanno le altre facoltà minori subordinate a sè. Ma gli oggetti sono proporzionati alle facoltà. Dunque gli oggetti delle minori sono subordinati al bene delle specifiche. Ma ciò vuol dire che gli oggetti delle minori non sono bene se non in quanto vi è tale subordinazione. Dunque gli oggetti delle altre facoltà derivano la loro bontà da quello della natura dell'agente e perciò son tutti mezzi (239). Ma ogni agente ha un fine (241). Esso è dunque quello della sua natura.

244. Dimostrasi che ogni ente finito è dotato 1.° di facoltà apprensive: 2.° e di facoltà espansive o di tendenza: 3.° sempre proporzionate alle prime.

Prova della parte I. Ogni ente finito è dotato di facoltà le quali ricevono la determinazione all'atto di operare da oggetti esterni, poichè senza essi non ponno attuarsi (241). Ora l'atto di ricevere ne presuppone il potere e la facoltà, detta apprensiva ed apprensione il suo atto. Dunque ogni ente finito è dotato di facoltà apprensive.

Prova della parte II. L'apprensione degli oggetti esterni determina il soggetto all'atto di operare. Ma l'atto di operare tende al suo termine, che è l'oggetto operabile. Dunque dall'apprensione degli oggetti esterni nasce

la tendenza del soggetto all'oggetto. Ma la tendenza è un atto che esige il potere o la facoltà di tendere, detta espansiva o facoltà di tendenza. Dunque l'ente finito è dotato della facoltà di tendenza. Più. Chi apprende dall'esterno cresce e tende. Ora il tendere al nulla è assurdo. Dunque chi apprende dall'esterno tende a qualche oggetto. Ma l'atto di tendere esige facoltà. Dunque l'ente finito è dotato di facoltà di tendenza.

Prova della parte III. Dall'apprensione degli oggetti esterni nasce la tendenza del soggetto all'oggetto operabile. Ora ciò che nasce da un altro ne è l'effetto. Dunque la tendenza del soggetto all'oggetto è effetto dell'apprensione. Ma l'atto esige la facoltà. Dunque la facoltà di tendenza è effetto di quella dell'apprensione. Ma l'effetto è sempre proporzionato alla sua cagione. Dunque la facoltà di tendenza e la tendenza sono sempre proporzionate all'apprensiva e all'apprensione.

245. Si dimostra 1.° che la facoltà apprensiva è distinta dall'espansiva: 2.° che la prima ha per fine la seconda: 3.° che il fine e il bene di un agente è l'oggetto della tendenza specifica: 4.° e che il solo oggetto adeguato appreso attua necessariamente la facoltà di tendenza.

Prova della parte I. Sono distinte come la causa e il principio vanno distinti dall'effetto e dal principiato, poichè l'apprensiva è come cagione dell'espansiva (244). Inoltre l'oggetto dell'apprensiva è principio del moto giacchè attua l'apprensiva coll'essere appreso: laddove l'oggetto dell'espansiva è termine del movimento. Ora il principio e il termine sono formalmente distinti, poichè sono opposti. Dunque hanno oggetti formalmente distinti e l'una è perciò distinta dall'altra.

Prova della parte II. L'espansiva è effetto dell'apprensiva. Ora l'effetto è fine della sua cagione (211). Dunque l'espansiva è fine dell'apprensiva.

Prova della parte III. Il fine e il bene di un agente è l'oggetto della sua natura (243). Ma la natura di un essere è la tendenza specifica, poichè questa determina così l'essere come l'operar dell'agente (243). Dunque il fine e il bene di un agente è l'oggetto della tendenza specifica. Nell'uomo per esempio è l'oggetto della tendenza ragionevole e nel bruto è quello della tendenza sensitiva.

Prova della parte IV. La facoltà di tendenza deve attuarsi quando l'atto è possibile, poichè è essenzialmente tendenza all'atto. Ora l'atto è possibile, quando vi è l'apprensione dell'oggetto. Essa dunque è necessitata ad attuarsi quando evvi l'apprensione dell'oggetto. Ma quando l'oggetto è adeguato, essa è necessitata ad arrestarsi in quell'atto e in esso oggetto; poichè essendo l'oggetto appreso adeguato (242) non ha più ove tendere. Dunque la facoltà di tendenza è necessariamente attuata dal suo oggetto adeguato appreso. Ma se l'oggetto non è adeguato non è necessitata ad arrestarsi, poichè può tendere più oltre. Dunque è necessariamente attuata dal solo oggetto adeguato appreso.

PARTE QUARTA

DISCUSSIONI DI COSMOLOGIA

DISCUSSIONE I.

NOZIONI PRELIMINARI COSMOLOGICHE.

246. Si dà 1.° la definizione della Cosmologia: 2.° e la nozione del suo oggetto.

Esposizione della parte I. Cosmologia vale egualmente che la scienza del mondo sensibile. Ma essa è parte della filosofia (12), la quale è la scienza dei supremi principii delle cose (10). Cosmologia per il filosofo è dunque la scienza dei supremi principii del mondo sensibile.

Esposizione della parte II. Dalla definizione or data si capisce che l'oggetto della Cosmologia consiste nei supremi principii del mondo sensibile, poichè la definizione di ogni scienza si fa sempre per lo scibile suo, ossia pel suo oggetto. Per mondo sensibile poi viene inteso il complesso di tutti quegli oggetti i quali ci vengono appresi per la esperienza tanto esterna, quanto interna.

247. Mostrasi 1.° che il primo giudizio cosmologico è il seguente: il mondo sensibile è: 2.° e che è verità sperimentale immediata quest'altra: il mondo sensibile è esistente.

Prova della parte I. Ogni scienza non fa altro che pronunciare intorno al suo oggetto dei giudizii, poichè è

cognizione certa ed evidente avuta intorno un oggetto per raziocinio (8). Ma la formola generale primitiva di ogni giudizio si è, questa: *è, non è*. Dunque ogni scienza dovrà pronunciare intorno al proprio oggetto primitivamente: *è*, o *non è*. Ma non può essere il secondo, perchè si avrebbe scienza che non sa. Dunque è il primo. Ma la Cosmologia è la scienza dei supremi principii del mondo sensibile, dei quali torna impossibile aver notizia dove prima non si sappia che il mondo sensibile è. Dunque deve primitivamente pronunciare di lui che è: o in altri termini: il primo giudizio cosmologico, deve riconoscersi in questo: il mondo sensibile è.

Esposizione della parte II. È una verità primitiva che noi colla percezione psicologica e sensitiva esterna ed interna apprendiamo e sentiamo i loro corrispettivi oggetti (46, 47, 48), realmente ed empiricamente. Ora non si può apprendere e sentire realmente ed empiricamente senza la cosa sentita reale, ed empirica, detta esistente. Dunque è una verità primitiva sperimentale che i predetti oggetti sensibili sono esistenti. Ma il loro complesso è il mondo sensibile. Dunque il giudizio che pronunzia: il mondo sensibile è esistente, è una verità immediata sperimentale. Più. È verità sperimentale immediata che realmente determinatamente ed empiricamente vediamo, udiamo, odoriamo, gustiamo, e tocchiamo dei corpi non senzienti con noi, cioè esterni, senza ingannarci (46, 47, 48). Ma senza l'oggetto reale, determinato ed empirico sentito il sentire realmente, determinatamente ed empiricamente ripugna. Dunque è verità sperimentale immediata che vediamo, udiamo, odoriamo, gustiamo e tocchiamo corpi esterni reali determinati empirici, ossia esistenti. Ma il loro complesso forma il mondo. Dunque che il mondo è esistente ella è una verità primitiva. In fine che sia così il senso comune il comprova,

perchè quando vuolsi esprimere che una verità è certa ed evidente al sommo, dicesi che dessa è certa ed evidente, quanto che esiste la terra, il sole, il cielo, il mondo. Ora la massima evidenza è la immediata, perchè è scaturigine della mediata. Dunque il comun senso non ci lascia punto dubitare della sovrapposta asserzione.

248. La oggettitivà del mondo sensibile, o la sua esistenza è posta in dubbio dallo scetticismo, del quale avendo parlato abbastanza altrove (114) non faremo qui motto: bensì faremo 1.° di esporre i precipui sistemi idealistici: 2.° e di mostrare da ciò, che tali sistemi ammettono, che il mondo ha reale esistenza.

Esposizione della parte I. I sistemi idealistici ponno ridursi a quelli di Berkeley, di Amèdeo Ficthe, e di Malebranche.

Berkeley insegnò che non esistono corpi, ma soltanto spiriti forniti di quel gruppo sempre vario di sensazioni, che ci rappresentano come un mondo esistente fuori di noi. Emanuele Kant, avendo mantenuto che non arriviamo mai nè possiamo alla realtà o *noumeni* delle cose, e che non ne apprendiamo se non le apparenze, ha esteso l'idealismo, detto perciò trascendentale, anche al me.

Ficthe avvisò che il mondo non è altro che un aggregato di rappresentazioni, prodotte, con un atto o volere libero dal me, in quanto esso può rappresentare sè stesso or come soggetto, or come oggetto.

Malebranche opinò essere Dio, il quale crea in noi codeste rappresentazioni, senza però che lor corrispondano corpi esistenti al di fuori.

Prova della parte II. In primo luogo è falso il primo sistema. Poichè l'io sente sè stesso senziente in più punti diversi contemporaneamente; per esempio, nella testa e nei piedi, nella destra e nella sinistra; cioè, sente l'esteso. Ora se l'io è puro spirito non può sentendo sè

stesso sentir l'esteso, perchè lo spirito è inesteso. Dunque in tal sistema l'io dovrebbe poter sentire sè stesso esteso ed inesteso. Ma ciò è contraddittorio. Dunque tale è pure il primo sistema. Si conferma. Il sentire sè stesso è sentire un esteso, ponderabile e impenetrabile senziente con sè, come l'esperienza lo mostra, e in questo differisce il sentire dall'intendere sè stesso. Ma l' esteso, ponderabile, e impenetrabile è corpo. Dunque il sentire sè stesso senza corpo è impossibile. Ora l'idealismo non ammette corpi, ma soltanto il sentire. Dunque l'idealismo è contraddittorio. Più. Il sentire importa un soggetto senziente e un oggetto sentito (176): il contrario sarebbe un sentire non sentire. Ora noi abbiamo sensazioni dell' esteso, ponderabile e impenetrabile: del colorato e del sonoro eccettera e ciò è sì evidente che gli idealisti ne convengono, chiamandole rappresentazioni. Dunque esigono esse un soggetto senziente un oggetto esteso ponderabile e impenetrabile; colorato e sonoro, eccettera. Ma l'idealismo toglie tutto ciò togliendo i corpi. Esso è dunque nell' assoluta necessità di negare anche le sensazioni e di contraddirsi. Dunque è un sistema contraddittorio. Più. Se per le sensazioni non apprendiamo nulla di esterno segue che esse sono un sentimento solamente del me e di ciò, che in lui dimora: poichè la sensazione è per natura un sentimento di qualcosa di reale e l'affermare il contrario è quanto dire che la sensazione non è sensazione. Ma per essa apprendiamo quelle cose che diciamo corpi, come esterne a noi. Dunque ripugna che esse sieno un sentimento soltanto del me e di ciò che stanzia in esso lui incorporeo. Da ultimo dicono gli idealisti che ciò proviene dalla natura del nostro spirito così costituita. Ma la costituzione o natura del nostro spirito è uniforme, costante e invariabile. Dunque la serie di tali sensazioni ripugna che non sia uniforme,

costante e invariabile in tutti gli uomini almeno in quanto alla sostanza. Ora qui la non uniformità, l'incostanza, la variabilità è al sommo grado. Dunque non ponno le sensazioni senza contraddizioni spiegarsi per una cagione uniforme, costante e invariabile quale si è la costituzione o la natura dello spirito umano.

In secondo luogo è falso il sistema di Ficthe. La varietà delle sensazioni del me non può nascere che o dalla costituzione invariabile sua o da un potere che esso ha di liberamente produrla o da agenti esterni. Il primo è falso e assurdo, come abbiamo veduto. Falsissimo è del pari il secondo, perchè se le nostre sensazioni nascessero da un atto libero, apparirebbero e disparirebbero a nostro talento. Ora ciò è falsissimo: poichè imprima noi non possiamo non sentire esteso, pesante eccettera il corpo senziente con noi; non possiamo non sentire resistente il sedile, ove siamo adagiati; freddo il ghiaccio, quando lo tocchiamo, e via discorrendo. Dunque la mentovata varietà non trae origine punto nulla da un atto libero del me. Ma la trarrà da agenti esterni? Questa domanda ci spinge fuori del sistema di Ficthe e ci reca in quello di Malebranche.

Ma esso è pur falso. Le sensazioni importano un soggetto senziente e un oggetto sentito esteso ponderabile eccettera: se manca l'uno o l'altro di questi elementi esse sono impossibili. Ora le rappresentazioni sensibili riguardanti sì il nostro che i corpi esterni non sono rappresentazioni comunque, ma vere sensazioni, come la coscienza ce ne accerta con ogni evidenza: e questa è cosa da ben fissarsi e ritenersi perchè ove si trascuri, l'idealismo guadagna indebitamente terreno. Dunque le rappresentazioni sensibili importano un soggetto senziente ed oggetti sentiti, estesi, ponderabili, ossia corpi. Ma ciò che è essenziale ad una cosa, Dio non glielo può

torre senza distruggerla. Dunque dato pure che Dio crei in noi le sensazioni (il che è per altro falso, quanto è falso l'occasionalismo (224)) non può crearle senza oggetti o corpi corrispondenti. Si conferma. Per le nostre sensazioni o sentiamo un esteso, ossia un corpo senziente con noi; ovvero un corpo o più non senzienti con noi: esse riduconsi a questi due capi. Ma ciò che non è, non può essere sentito. Dunque Iddio non può farci sentire nè il nostro corpo, nè gli esterni se non sono. Più. Se Iddio creasse in noi delle sensazioni senza oggetti corrispondenti ci farebbe sentire quel che non è, come se fosse. Ma la sensazione è cognizione. Dunque ci farebbe conoscere quel che non è, come se fosse. Ma ciò è pretta falsità. Dunque creerebbe in noi la falsità, e quindi direttamente ci ingannerebbe, il che è assurdo. Nè vale il dire, che Dio ci ha dato la ragione per guidarci e scoprire la fallacia dei sensi. Perchè la ragione non può rigettare alcun vero per sè noto (114) senza annullare sè stessa naufragando nello scetticismo. Ora la oggettività e veracità della sensazione è un vero per sè noto (46, 47, 48) alla ragione ed è in conseguenza impossibilitata a veder vero il contrario, cioè la fallacia della sensazione. Dunque Dio se crea in noi delle sensazioni senza i corpi corrispondenti ci pone in un inganno affatto incorreggibile per la ragione. Ma ciò non pure torna falso ed assurdo, ma inoltre non si accetta da Malebranche. Dunque l'idealismo di lui è falso, assurdo e contraddittorio ai principii da esso professati. Concludiamo adunque che l'idealismo sotto ogni forma contraddice a sè stesso di necessità e che i corpi o il mondo hanno una vera esistenza reale.

249. Obbietta Malebranche: l'esistenza del mondo corporeo è appoggiata alla percezione sensitiva; ma essa non merita fede, perchè è un sentimento del soggetto e

non dell' oggetto; perchè i sensi sono ingannevoli; e perchè anche nei sogni crediamo di sentir cose esterne che in realtà poi non sono. Dunque i sensi guarentir non ci ponno la esistenza del mondo corporeo.

Rispondo negando la minore. Nego poi la prima causale perchè abbiamo dimostro che è un sentimento così essenzialmente del soggetto e dell' oggetto, che tolto l'uno o l' altro elemento si distrugge senza possibile riparo.

Nego inoltre ovvero distinguo anche la seconda: i sensi sono ingannevoli di lor natura e come facoltà conoscitive, nego (48); per accidente suddistinguo: se usansi senza la debita cautela e condizioni, concedo; se con la debita cautela e condizioni, nego. Veggasi a questo proposito il già detto altrove (51).

Alla terza poi dico che se nei sogni crediamo di sentir cose esterne che in realtà non sono, non segue che ci accada il medesimo nella veglia se non quando suppongansi identici sogno e veglia. Ora la coscienza ci attesta che distinguiamo tali due stati e per negarlo bisogna esser pazzi, e pazzi molto. Dunque Malebranche non può nulla concludere contro la esistenza del mondo corporeo. Anzi se non distingue i ricordati due stati la visione sua delle cose in Dio, chi l' assicura che non sia un bel sogno?

250. Obbietta da ultimo: non possiamo esser certi neppur del nostro corpo perchè ad alcuno intervenne di sentir dolore in parti amputate nè un mal genio è impossibile che ci illuda; nè l'evidenza avente radice nella verità necessaria qui ci soccorre, perchè i corpi son contingenti. Dunque il mondo corporeo non esiste.

Rispondo negando l'antecedente. E imprima la coscienza ci attesta con ogni evidenza una realtà estesa, pesante e impenetrabile senziente con noi (46, 47, 48) nè ciò può negarsi senza rovinar nello scetticismo per tacere

delle altre evidentissime contraddizioni accennate nella dimostrazione (248). Siamo dunque certi evidentemente della esistenza del corpo nostro. Condizione poi a ben conoscere è lo stato normale (50, 51, 114), cioè lo stato costante, uniforme e comune degli uomini (122). Ma i fatti recati da Malebranche non sono dello stato normale. Dunque nulla conchiudono a proposito.

Di poi un mal genio che ci illuda costantemente, e ci faccia parer di sentire un mondo che in realtà non è, torna proprio impossibile. Poichè in primo luogo l'uomo avrebbe una natura tendente essenzialmente al vero ed insieme incapace per sè di raggiungerlo. Ma ciò è assurdo. Inoltre o tal genio malo è Dio, o è una creatura. Un Dio malo è un Dio difettuoso e limitato (238): la qual cosa vedremo più innanzi essere ripugnantissima. Dunque non può essere che una creatura. Ma la creatura non può meglio del Creatore farci realmente sentire quello che realmente non è sensibile, il che fora pur mestieri per giungere allo scopo del Malebranche. La creatura non può meglio del Creatore fare che il potere di tendere essenzialmente al vero sia potere incapace di raggiungerlo; poichè è assurdissimo tutto ciò. Dunque l'invenzione del mal genio, che costantemente ci illuda è, non che favola, nido d'assurdità.

Da ultimo l'evidenza o è assoluta o ipotetica (4): la prima ha radice nella necessità assoluta e l'altra nell'ipotetica (5). Ora sebbene i corpi o il mondo non esistano di necessità assoluta, pure esistono di necessità ipotetica. Dunque dell'esistenza del mondo abbiamo evidenza ipotetica.

Dopo aver favellato dei sommi principii donde risulta la cognizione del mondo sensibile, fa bisogno trattare anche di quelli di composizione e di derivazione causale del medesimo.

DISCUSSIONE II.

DEI SOMMI PRINCIPII DI COMPOSIZIONE DEL MONDO SENSIBILE

251. Dimostrasi 1.° che il mondo è un essere sostanziale; 2.° materiale e corporeo.

Prova della parte I. Il mondo è un soggetto di continue mutazioni, come l'esperienza interna ed esterna il manifesta. Ora un soggetto di continue mutazioni è sostanza, ossia un essere sostanziale (171, 172). Il mondo è dunque un essere sostanziale.

Prova della parte II. Per materia o corpo intendo tutti quegli oggetti che i sensi ne attestano estesi, divisibili in parti, figurati, impenetrabili e inerti. Egli è un vero di primitiva evidenza sperimentale che la materia occupa uno spazio secondo le tre dimensioni ed è perciò estesa; che essendo estesa è divisibile in parti così collegate tra loro da risultar figurata; che non potendo un pezzo di materia occupar lo spazio tenuto da un'altro senza spostarlo, è impenetrabile: e che in fine non valendo a mutare da sè il proprio stato di moto o di quiete è inerte.

Ciò premesso diciamo che tutto il mondo sensibile partecipa alla natura di materia e di corpo, perchè l'esperienza ce lo attesta fornito delle medesime qualità di essa. Ma ciò che partecipa alla natura di materia o di corpo domandasi materiale e corporeo. Il mondo dunque sensibile è un essere sostanziale materiale e corporeo.

252. Si prova primo 1.° che il mondo sensibile ri-

sulta da esseri corporei non viventi e viventi; 2.° e che questi ultimi sono il vegetabile, il bruto e l'uomo.

Prova della parte I. L'esperienza solo ci discopre nel mondo esseri corporei non mutanti, ovvero mutanti da sè il proprio loro stato. Ora i primi si chiamano non viventi e viventi gli altri (213). Dunque il mondo sensibile risulta soltanto da esseri corporei non viventi e viventi.

Prova della parte II. L'esperienza non ci discopre nel mondo sensibile altre classi di esseri, i quali mutino da sè il proprio stato fuorchè le accennate. Ora il mondo sensibile egli è quello additatone dall'esperienza. Dunque il mondo sensibile non risulta che da quelle tre classi di esseri viventi.

353. Dimostrasi 1.° che il carattere proprio dei viventi corporei è quello di tendere da sè a migliorarsi e perfezionarsi; 2.° e che risultano da un principio materiale e da un altro non materiale.

Prova della parte I. Codesti esseri si movono da sè al fine (215). Ora il fine è perfezione di chi vi tende (237). Dunque i viventi hanno per carattere di tendere da sè a migliorarsi e perfezionarsi. Più. Tutti i viventi apprendono da fuori ciò che loro è dovuto secondo natura (215) e loro manca o perchè non ancor posseduto, o perchè perduto. Ora è impossibile apprendere o ricevere il dovuto secondo natura senza crescere e perfezionarsi. Dunque hanno per carattere di migliorarsi da sè e perfezionarsi. Quindi si capirà che il fine delle piante e dei bruti è di crescere fino ad acquistare le dimensioni della specie e di conservarvisi, riparando le perdite che del continuo fanno.

Siccome però gl'individui vengono meno, e senza le forze propagative verrebbe ben presto meno cogli individui anche la specie; così essi non solo tendono a conservare sè stessi, ma ancora a conservare la specie.

Prova della parte II. Se nei viventi non dimorasse altro principio che la pura materia, e le forze chimiche o fisiche, le parti in che potrian dividersi, dovrebbero anche dopo la divisione conservarsi nello stato primiero come tali si conservano le parti di un composto chimico, p. e., di un sale. Ora ciò non avviene; anzi diviso il corpo vivo, le parti non solo non vivono, ma ancora disciolgonsi ed unendosi con altre fanno altri composti. Egli è dunque troppo evidente che nei viventi oltre al principio materiale havvene un altro diverso da lui. Più. I corpi vivi mutando con propria forza sè stessi, crescono e si perfezionano, e non si distruggono, ma anzi distruggono quei corpi, onde si alimentano, convertendoli in propria sostanza. Ma se non risultassero che da pura materia e da forze chimiche o fisiche, ciò mai non avverrebbe, perchè mai non si muta la pura materia da sè, essendo inerte: e se un puro corpo è mutato da forza esterna chimica, è determinato a distruggere sè stesso per fare un altro composto: se è mutato da forza fisica o meccanica, essendo la sua azione transeunte e sotto l'impulso di chi lo move, ottiene non il proprio, ma l'altrui perfezionamento. Dunque i corpi viventi risultano da un principio anche non materiale. Più. Se il vivente risultasse da principii soltanto chimici o fisici, esso potrebbe anzi dovrebbe ottenersi coi semplici processi chimici alla maniera che dal chimico ottengonsi altri composti. Ora i processi chimici si mostrano costantemente impotenti a produrre una sostanza organica qualunque. Dunque le sostanze organiche o corpi viventi risultano da qualche principio non materiale.

254. Dal ragionato finora segue: 1.° esser falso che debba rigettarsi il principio vitale immateriale perchè occulto: 2.° esser falso ancora che la vita sia diffusa in tutto l'universo.

Prova della parte I. Il principio vitale informatore dei corpi viventi si conosce superiore alla pura materia dagli effetti, come si dimostrò (253). Ora una causa conosciuta dagli effetti non è occulta. Dunque il principio vitale non può rigettarsi per l'assurdo pretesto che è occulto.

Prova della parte II. Da quanto abbiamo discorso (253), si fa chiaro per principio vitale non altro intendersi se non ciò, mercè del quale certi enti, detti vivi, mutano da sè il proprio stato, per crescere, migliorarsi, perfezionarsi e moltiplicarsi. Ora tutto ciò non verificasi punto negli esseri inorganici e puramente materiali, giacchè sono inerti. Dunque questi ultimi mancano del principio di vita. Dunque è falso che la vita sia diffusa in tutto l'universo.

255. Dopo aver detto dei principii dei corpi viventi, duopo è parlare dei principii compositivi dei corpi non viventi. Alla qual cosa soddisferemo col riportare brevemente le varie sentenze, cominciando da quella degli scolastici.

Codesti filosofi osservando che da ogni materiale sostanza corrotta e distrutta costantemente se ne forma un'altra, come dal legno si forma il fumo e la cenere, ne dedussero dimorar nei corpi un soggetto comune a tutte le sostanze materiali e capevole di diventar qualunque corpo. Ma questo soggetto chiamato da loro *materia prima* non può determinarsi da sè ad essere tale o tal altro corpo, perchè è per natura indifferente ad essere qualunque corpo. Dunque ha bisogno di un altro principio che lo determini ad essere piuttosto un corpo che un altro. Questo principio attivo, pel quale la materia è resa in atto un determinato corpo nomavasi *forma sostanziale* diversa dall'accidentale che a quella sopravviene. Ogni sostanza materiale adunque, secondo i mento-

vati dotti scolastici, si componeva di materia e di forma, nessuna delle quali però era sostanza, ma principio soltanto della sostanza. La prima principio passivo e potenziale perchè indifferente ad essere ogni cosa; e la seconda attiva ed attuale, perchè unita alla prima la determina ad essere tale, o tale sostanza, o corpo. Nulla diciamo sul merito di questo sistema per non andare troppo per le lunghe.

256. Si espone 1.° il sistema atomistico; 2.° e quello dei chimici.

Esposizione della parte I. Disgustato Cartesio del sistema scolastico ora accennato risvegliò dall'oblio il sistema atomistico di Democrito e di Epicuro. Ei cominciò dal porre l'essenza della materia nell'estensione di lunghezza, larghezza e altezza. Ma vedendo nello spazio il lungo, il largo, e l'alto, pronunziò che ogni spazio è materia, ed impossibile il vuoto. Dopo che Dio ebbe creato la materia, la franse, per avviso di Cartesio, in minutissime particelle o atomi, imprimendo loro tale movimento che perduto da uno venisse dopo l'urto acquistato dall'altro. Codesti atomi perdettero in seguito, a cagione dello sfregamento, le angolosità e così nacquero atomi angolosi componenti i pianeti e le comete: atomi globosi formanti il cielo; e atomi in fine esilissimi, che qual polvere menati in giri vorticosi, costituirono il sole e le stelle. Gassendi ammise gli atomi primitivi omogenei creati da Dio in numero finito, i quali non esistendo mai separati, formano le molecole primitive e queste i corpi.

Esposizione della parte II. Nell'esposto sistema non si spiega nè la forza di coesione, perchè gli atomi per sè sono passivi e non si attraggono; nè la varietà dei corpi, perchè gli elementi sono omogenei. Ma tutto ciò meglio si capisce nel sistema chimico. Dove i corpi divisi in due schiere, cioè in composti o misti e semplici, come

è l'aria per il primo caso e l'ossigeno e il nitrogeno per il secondo, si ha una attrazione tra molecole omogenee ed eterogenee atta a unirle in corpi e a dar loro varia coesione e a formare la varia natura anche dei misti. Gli elementi dei corpi in questo sistema sono le molecole non possibili a dividersi con mezzi fisici, cioè quelle dei semplici, giacchè i misti si risolvono nei semplici e questi nelle molecole indivisibili per arte umana.

257. Si espone 1.° il sistema del Leibnizio: 2.° e del Boschovich.

Esposizione della parte I. I corpi sono composti, disse Leibnizio. Ma il composto risulta dal semplice: il semplice non ha parti, nè quindi estensione, nè figura, nè capacità d'essere diviso. Dunque i corpi, conchiuse, risultano da elementi inestesi, senza figura e indivisibili, cui appellò monadi. Ma poichè al semplice, ei diceva, nulla può aggiungersi, nè una monade può agire in sull'altra, così nessuna monade può venir mutata da un'altra. Tuttavia essendo le mutazioni e varietà nelle monadi innegabili, egli è gran mestieri di ammettere che si mutino internamente per rappresentazioni conoscitive. Chiamò appetito lo sforzo che la monade fa passando dall'una all'altra rapprensentazione. Il mondo dunque non è, secondo Leibnizio, che un grande complesso di monadi fornite di percezione e di appetito, le quali disposte in varii e diversi gruppi formano la moltitudine dei corpi, la cui estensione è non reale, ma fenomenica ed apparente.

Esposizione della parte II. Le monadi Leibniziane essendo vive non ispiegano l'inerzia della materia. Perciò Boschovich vi sostituì gli enti semplici omogenei, cioè senza estensione, figura e divisibilità; ma privi di percezione e di appetito. Essi sono tra loro a formare i corpi avvicinati a impercettibili distanze dall'attrazione, la quale convertesi poscia in ripulsione per tenerli di-

scosti tanto che non si compenetrino e riescano così a formar l'estensione non reale, ma fenomenica.

258. Si espongono 1.° le ragioni che hanno altri filosofi di rigettar i sopramemorati sistemi: 2.° sulle quali il proprio sistema appoggiano.

Esposizione della parte I. Per ispiegare i corpi duopo è dar ragione dell'estensione, e della diversa natura e forza di coesione posseduta da essi, la quale collega insieme le molecole loro: poichè queste si cercano a vicenda e si stringono insieme. Dunque tutte sono dotate di una forza peculiare primitiva producente la coesione; forza che deve essere spiegata. Ora Cartesio e Gassendi non ispiegano l'estensione perchè presuppongono gli atomi elementari estesi. Non la diversità della natura dei corpi perchè se gli atomi sono omogenei, la diversità di loro natura è inesplicabile. Non la diversa coesione, perchè supponendo la materia passiva e sfornite le molecole della forza peculiare primitiva la coesione resta pure inesplicabile. Dunque quei due sistemi non reggono.

Il sistema chimico spiega la diversità e della coesione e della natura dei corpi: ma non ispiega la estensione delle molecole, a cui giunge le fisica divisione. Però se può accettarsi qual dottrina sperimentale, non può del pari accettarsi, pare, quale dottrina razionale.

Il sistema dei semplici non rende ragione della reale estensione dei corpi, la quale è data da natura qual fatto primitivo. Poichè la materia estesa è divisibile all'infinito matematicamente (con ciò non vuolsi dirla capace di infinite divisioni in atto), poichè se supponete una estensione come 1 voi la concepite divisibile all'infinito per la serie naturale 1, 2, 3, 4, ecc. ed avrete un'estensione sempre più piccola sì, ma nulla non mai, espressa dalla serie 1/1, 1/2, 1/3, 1/4, e via all'infinito. Dunque è impossibile arrivare al semplice senza estensione. Ma se la esten-

sione risultasse dal semplice ciò non dovrebbe essere impossibile. Dunque l'estensione della materia non può risultare dal semplice. Più. Se nella divisione si arrivasse ad una parte indivisibile, ciò avverrebbe solo perchè quella parte non avrebbe più altre parti, in cui venir divisa, e sarebbe infinitamente piccola. Ma questo suppone una distanza infinita tra codesta parte ultima indivisibile e le penultime, come è tra l'infinito e il finito, la qual distanza non si può scorrere. Dunque con la divisione non può arrivarsi ai semplici e però l'estensione non può risultare da essi. Più. Tra l' esteso e l'inesteso vi passa quella proporzione, che tra l'essere e il non essere. Ma l'essere non può risultare da millanta non *esseri*. Dunque neppur l'esteso dagli enti inestesi o semplici. Dunque la materia deve risultare dall'esteso, ossia *da elementi estesi* comunque piccolissimi si vogliano.

Inoltre avendo i corpi varia coesione e natura, come dagli effetti rilevasi, hanno i loro elementi da avere varietà di forze primitive e varietà di natura, nè ponno perciò essere omogenei.

Esposizione della parte II. Dalle precedenti riflessioni conchiudono alcuni filosofi che gli elementi dei corpi sono primitivamente estesi. Ma l'estensione essendo passiva ed omogenea non ispiega da sè sola i corpi senza presupporne gli elementi dotati di varietà e di forza e di natura. Dunque a loro avviso gli elementi dei corpi sono dotati primitivamente di estensione, come costitutivo omogeneo, determinabile e passivo; e di forza e di natura diversa, come costitutivo eterogeneo, ossia differenziale, determinante e attuoso. Perciò gli elementi sono continui e solidi e in conseguenza senza porosità, le quali hanno luogo soltanto in seguito all'unione degli elementi stessi formanti le molecole secondarie compositive dei corpi. Ma è tempo che favelliamo dei principii di produzione del mondo sensibile.

DISCUSSIONE III.

DEI PRINCIPII DI PRODUZIONE DEL MONDO SENSIBILE

259. Dimostrasi 1.° che il mondo è prodotto da una causa: 2.° la quale è l'assoluto ossia Dio.

Prova della parte I. Ogni ente mutabile è effetto (202). Ma il mondo è mutabile, come ne lo attesta l'esperienza interna ed esterna (172, 180, 181). Dunque il mondo è effetto. Ma ogni effetto è avente causa (200), ossia è cosa prodotta da una causa. Dunque il mondo è prodotto da una causa. Più. Ogni ente contingente è effetto (202). Ma il mondo è contingente perchè è mutabile (182). Dunque è effetto. Ma ogni effetto come ora si è detto, è prodotto da una cagione. Dunque il mondo è prodotto da una cagione. Più. Ogni ente finito e composto è effetto (203). Ma il mondo è finito perchè è mutabile (184), ed è ancora composto (251, 252). Esso è dunque effetto e quindi è prodotto da una cagione. Più. Il mondo è un essere che ha una durata inchiudente moto (giacchè tutto è moto nell'universo) chiamata tempo (209). Ma il tempo è una durata, che è limitata perchè mutabile e però comincia. Dunque il mondo comincia ad esistere. Ma ciò che comincia di esistere è avente causa ossia è prodotto da una causa (205). Dunque il mondo è prodotto da una causa. Più. La materia non può essere che o in moto o in quiete, poichè l'uno stato esclude l'altro. Dunque se è da sè non può avere da sè che o il moto o la quiete. Ma ciò che è da sè non può perdere il suo stato nè acquistarne un altro, perchè un ente che può

perdere il suo stato ed acquistarne un nuovo è dipendente ed effetto (200). Dunque se la materia è da sè è necessariamente o in moto o in quiete. Ma essa può essere in moto e in quiete in tempi diversi. Dunque non è da sè, ma da un altro ed è effetto. Ma il mondo è materiale. Dunque è effetto ed è prodotto da una causa.

Prova della parte II. Se la cagione produttrice del mondo non è assoluta e incondizionale, segue che tutto è necessariamente effetto senza causa e condizionale senza condizione. Ora ciò è assurdo. Dunque il mondo ha una causa assoluta, che noi diciamo Dio.

260. Dimostrasi 1.° assurdo il panteismo in genere: 2.° se ne scalza il fondamento: 3.° il mondo perciò è realmente distinto da Dio.

Prova della parte I. « Le note essenziali del pan- » teismo in universale, dice V. Gioberti, si possono... ri- » durre a due: cioè *all' unità di sostanza, all' esclusione » d' ogni creazione sostanziale* ». Introd. Tom. IV, alla pagina 202 dell'ediz. 2.ª di Brusselles. Ed ivi pagina 204 dice ancora: « il panteismo consiste nel confondere il » mondo con Dio non già per ogni rispetto, ma come » sostanza ». Presupposte queste nozioni, diciamo, che se il mondo è Dio, e Dio è il mondo, i caratteri dell'uno sono di necessità i caratteri dell'altro. Ma il mondo è mutabile, contingente, finito, composto e dipendente (259): laddove Iddio essendo cagione assoluta del mondo è immutabile, necessario, infinito, semplice e indipendente. Dunque in tal sistema lo stesso essere è insieme mutabile e immutabile; contingente e necessario; finito e infinito; composto e semplice; dipendente e indipendente. Ma ciò è un gruppo di evidentissime contraddizioni ed assurdi. Dunque il panteismo è un gruppo di contraddizioni e di assurdi. Inoltre un effetto realmente identico con la sua cagione è un essere che produce sè stesso, e

che opera senza esistere, il che è una contraddizione. Ora il mondo è effetto dell'assoluto, ossia di Dio (259). È dunque contraddittorio che s'identifichi con essolui ed è contraddittorio il panteismo.

Esposizione della parte II. Il fondamento che dà apparenza di verità al panteismo in universale si può esprimere così: l'assoluto dovendo essere l'ente maggiore possibile, non deve poter crescere di perfezione. Ma l'assoluto non identico col mondo 1.° non ha le perfezioni del mondo: 2.° e quindi può crescere di perfezione. Dunque l'assoluto è identico col mondo.

Rispondo primo distinguendo la 1.ª parte della minore: l'assoluto non identico col mondo non ha le perfezioni del mondo colla loro limitatezza e difetti, concedo: non ha le perfezioni del mondo senza limitatezza e difetti (184, 185, 186), nego. Un intelletto, che possegga per esempio tutte affatto le scienze possibili con ogni possibile evidenza, certezza e verità avrebbe forse ad invidiare al nostro meschino sapere per avere una scienza più perfetta?

Rispondo in secondo luogo, negando la 2.ª parte della minore. Può crescere ciò che non ha tutto (184, 185, 186). Ma l'assoluto ha tutto ed anche quello che ha il mondo e in un modo infinitamente migliore. Dunque non può crescere. Inoltre l'assoluto non potrebbe tutt'al più crescere se non o delle perfezioni del mondo, o dei difetti. Ma le perfezioni le possiede e in un modo infinitamente migliore. Dunque non potrebbe che acquistarne i difetti, e quindi invece di crescere scemerebbe. E per fermo se l'assoluto acquista le perfezioni del mondo coi loro difetti egli è necessariamente *finito* anzi *il nulla assoluto*. Poichè l'assoluto nell'ipotesi è il mondo; ma il mondo è finito. Dunque l'assoluto identico col mondo è finito. Ma nella detta ipotesi l'assoluto è anche infinito.

Dunque l'assoluto è un *infinito finito*. Ma l'infinito finito è una contraddizione o il nulla assoluto. Dunque l'assoluto identico col mondo è il *nulla assoluto*.

Prova della parte III. Il mondo non è realmente identico con Dio come ora si è dimostrato. Ma se due cose reali non sono realmente identiche, sono tra loro realmente distinte. Dunque il mondo è realmente distinto da Dio.

261. Il panteismo è un errore di molto vetusto essendo egli germogliato e cresciuto nella scuola Vedantica indiana, poi in quella di Senofane, e di Alessandria per i Gnostici e Neoplatonici. Noi tratteremo soltanto delle varie forme da lui ottenute nelle scuole moderne.

Obbietta dunque lo Spinoza: ciò che è in sè e per sè si concepisce non è prodotto. Ma la sostanza è ciò che è in sè e per sè si concepisce. Dunque non vi è che sostanza improdotta, cioè una sola sostanza.

Rispondo. Distinguo la maggiore: ciò che è in sè e per sè si concepisce ed è anche da sè, non è prodotto, concedo: ciò che è in sè e per sè si concepisce, ma non è anche da sè, non è prodotto, nego. Ora la sostanza generica esige bensì di essere in sè e non un altro, come l'accidente e però si può concepire come assoluta in opposizione all'accidente stesso; ma non esige di essere da sè (171). Dunque vi può essere benissimo una sostanza prodotta, e Spinoza cade in una evidente petizione di principio.

162. Insta: supposte due sostanze, per esempio, o hanno la stessa natura, o no. Ma se hanno la stessa natura vi ha una sola sostanza; se non l'hanno, una delle due non è sostanza e quindi ve n'ha una sola.

Rispondo, negando la disgiuntiva perchè incompleta: ecco come deve proporsi: supposte due sostanze, o hanno la stessa natura individuale specifica e generica, o non

hanno la stessa natura individuale ma soltanto la specifica, come Pietro e Paolo, o non hanno neppure la stessa natura specifica ma solo generica, come l'uomo e il bruto. Ma Pietro e Paolo non hanno la stessa natura individuale, come la coscienza con ogni evidenza lo attesta a ciascun uomo rispetto agli altri; nè l'uomo e il bruto hanno la stessa natura specifica, come dall'esperienza interna ed esterna con ogni evidenza conchiude la ragione: nè Spinoza può sostenere il contrario senza negare il vero evidente e dare nello scetticismo. Dunque è falsissimo ed assurdissimo che siavi una sola sostanza.

163. Obbiettasi con Fichte: l'io puro indeterminato e infinito ripensando liberamente sè stesso produce sè stesso empirico determinato e finito come soggetto e oggetto; vale a dire che egli è il tutto. Ma ciò importa sola una sostanza. Non vi ha dunque che sola una sostanza.

Rispondo, negando la maggiore. Primo, questo delirio non è dal suo autore sostenuto con alcuna buona ragione. Secondo, è contraddittorio a sè medesimo (248), e in evidente opposizione coi fatti. Terzo, la coscienza ci attesta non già il me puro dai modi, indeterminato e infinito, ma bensì sempre modificato, determinato e limitato (172) e ciò è contrario anche al metodo, il quale vuole che si parta dal me empirico (128) e riprova il *senso trascendentale* con che Fichte ha supposto si apprenda l'io puro perchè la coscienza non ce ne dice nulla. Quarto, l'io è in questo sistema effetto e cagione di sè a un tempo; è un infinito, che limitandosi si distrugge. In fine noi dovremmo sentire di essere tutto, cioè soggetto e oggetto anche esterno, il che è falso. Però si nega il conseguente.

264. Obbiettasi con lo Schelling: per ispiegare filosoficamente ogni cosa basta partire dalla intuizione dell'assoluto concepito per modo che in esso s'identifichi

soggetto e oggetto, ideale e reale: spirito e materia: allora secondo la legge di predominio si manifesta esso assoluto ora sotto un aspetto or sotto un altro. Ma in tal sistema il mondo e ogni cosa trae origine da una sola sostanza. Dunque non vi ha alcuna necessità di ammettere più sostanze.

Rispondo, negando la maggiore. Primo, è falso che noi abbiamo la intuizione dell'assoluto (130). Secondo, un ente che indifferentemente diventa soggetto e oggetto, ideale e reale, spirito e materia è per sè indeterminato e però un'astrazione anzichè una realtà. Terzo, se non vi avesse che una sola sostanza noi ci sentiremmo identici non solo con tutti gli altri uomini, ma e con tutti i bruti le piante e gli esseri inorganici. In fine il concetto dell'assoluto resta distrutto; perchè è un assoluto che non ha tutto, essendochè si muta, ossia un assoluto non assoluto.

265. Si insta: se partasi dal contingente e dall'esperienza si cade nell'idealismo egoistico di Ficthe o nel materialismo di Locke. Ora tuttociò si evita nel sistema accennato. Dunque duopo è ammettere il sistema ricordato.

Rispondo, negando la maggiore, oppure distinguendola: se partasi dal contingente e dall'esperienza si cade nei due mentovati errori, quando non vi sia necessità ipotetica che fondi la scienza nè principii dai quali dimostrisi ripugnare alla materia il pensiere, concedo: quando vi sia tutto ciò, nego. Ora il contingente esiste di necessità ipotetica e come tale è da noi conosciuto: havvi inoltre dei principii, da cui si dimostra la ripugnanza del pensiere alla materia. Dunque non havvi alcuna necessità di accettare il mentovato sistema.

Nego poscia la minore. Poichè essendo in questo sistema la intuizione dell'assoluto base d'ogni cognizione

e non venendo attestata dalla coscienza, ci conduce non solo all'idealismo, ma anco allo scetticismo universale. Oltre di che essendo l'assoluto pensante e insieme anche materia, secondo questo sistema, ne consegue che la materia pensa. Dunque Schelling precipita in quegli errori appunto che pretendeva di evitare.

266. Si obbietta con l'Hegel: se partasi da questo principio che: l'idea è l'essere reale e l'essere reale è l'idea, non si avrà bisogno per ispiegare ogni cosa salvochè di *momenti* coi quali essa idea esplicandosi successivamente diventa tutto e l'assoluto starà nel poter diventare ogni cosa. Ora in questo sistema basta un sol essere. Dunque un sol essere o sostanza può darsi.

Rispondo, negando la maggiore e il conseguente. Perchè falso è in primo luogo che l'ideale sia il reale, essendo possibile concepire un monte d'oro, un cavallo alato ed altrettante cose le quali non sono per nulla enti reali fuori della mente che pensale. In secondo luogo si considera in questo sistema l' idea in sè soggettivamente e non oggettivamente. Ma essa è di necessità anche oggettiva ed inchiude l'ideato. Dunque è un sistema assurdo. Terzo, se l'idea non è oggettiva e reale, non può scaturirne fuori il reale, che è l'oggetto. Ma pure l'Hegel pretende di farnelo indi scaturire. Dunque egli è costretto a contraddirsi. Quarto, dovremmo sentirci identici con tutti gli esseri; il che non accade.

267. Obbiettasi con Ahrens: l'assoluto è identico col mondo 1.° perchè essendo infinito contiene tutto ed anche il mondo: 2.° perchè l'essenza del mondo è identica con lui: ma questa essendo eterna è identica con l'assoluto. Dunque l'assoluto è identico col mondo.

Rispondo, negando l'asserzione. Rispondo al primo: l'infinito contiene tutto; cioè tutte le perfezioni illimitate

e non difettuose, si concede: contiene tutto, cioè anche le perfezioni limitate e difettuose, si nega (260).

Rispondo al secondo distinguendo la maggiore: l'essenza reale del mondo è identica con lui, si concede: la essenza possibile o ideale, si nega (166). Distinguo del pari la minore: l'essenza ideale è eterna e identica con l'assoluto, si concede; l'essenza reale, si nega (165). Per la qual cosa si nega il conseguente.

DISCUSSIONE IV.

DELLA CREAZIONE DEL MONDO SENSIBILE

268. Dimostrasi che il mondo sensibile è prodotto da Dio per creazione.

Prova. Il mondo è interamente effetto di Dio, perchè interamente mutabile, contingente finito (259). Ma se è stato da Dio prodotto da sostanza preesistente come dall'oro viene prodotto l'anello per mano dell'orefice, esso non è interamente effetto di Dio, come l'anello non è tutto l'effetto dell'orefice. Dunque il mondo non è stato da Dio prodotto da alcuna sostanza preesistente. Ma l'essere da una cagione prodotto da nessuna sostanza preesistente dicesi creazione (207). Il mondo è dunque stato da Dio prodotto per creazione. Più. Se il mondo è stato prodotto da Dio da essere preesistente non causato, esso non è tutto contingente, mutabile e finito. Ora il mondo è tutto contingente mutabile e finito (259). Dunque non è prodotto da essere preesistente non causato, ossia è prodotto per creazione. Più. L'essere del mondo risulta dalla sostanza e dai modi (251). Ma se è prodotto da sostanza preesistente non causata, nell'essere del mondo non vi ha di prodotto altro che i modi. Dunque in tale ipotesi la sostanza del mondo essendo prodotta, è necessariamente da sè, indipendente, immutabile, necessaria, illimitata e semplice (200). Ora il mondo e la sua esistenza è appunto il rovescio. Dunque è prodotto e nella sostanza e nei modi, ossia per creazione.

269. Si espone 1.° la nozione genuina della creazione: 2.° e un errore del Cousin e del Gioberti.

Esposizione della parte I. Dalle cose dette risulta il divario che corre dalla produzione alla creazione. Alla produzione basta far esistere delle nuove modificazioni nella sostanza già esistente; alla creazione si richiede di far esistere sostanza e modi, che prima non esistevano.

Esposizione della parte II. Il Cousin dice che Dio crea il mondo tirandolo da sè e dalla sua virtù creatrice, come l'uomo tira da sè i suoi pensieri e voleri. Ma l'uomo producendo i suoi atti produce dei modi e non delle sostanze; e li produce modificando una sostanza preesistente, cioè sè stesso. Dunque nella sentenza del Cousin, Dio creando il mondo, produce, soltanto mutando sè stesso; e non produce sostanze, ma solamente modi; ora tale produzione non è creazione. Dunque ha un'idea erronea, anzi panteistica della creazione. Il Gioberti poscia benchè in molti luoghi dia una nozione esatta del panteismo, come innanzi accennammo (260); pure, secondo lui, Dio crea *individualizzando* l'idea generale delle cose e così le rende esistenti. L'atto creativo per lui « *individualizza* l'idea generale, recandola all'esi« stenza. Individualizzare è creare. » Introd. Tom. II. pag. 214. Ma l'idea individualizzata non è che la trasformazione della prima nella seconda. Dunque per il Gioberti Dio crea il mondo formandolo non da un ente qualunque preesistente, ma dalle idee sue generali preesistenti. Dunque il concetto che il ricordato autore porge della creazione è puramente panteistico, e però falso ed assurdo non solo per il già detto (268); ma altresì perchè essendo Dio le sue idee, una tal creazione lo suppone di necessità insieme immutabile e mutabile; necessario e contingente; semplice e composto; indivisibile e divisibile; infinito e finito; spirito e materia, cioè un cumulo delle più evidenti contraddizioni; un essere non essere, il nulla.

270. Ma dappoichè havvi di quelli che ammettono la produzione e rigettano la creazione come misteriosa e inconcepibile, così noi mostreremo 1.° che la creazione è possibile; 2.° che non ha maggior oscurità della causalità: 3.° che gli oppositori, rigettando la creazione perchè oscura, accettano in cambio una evidentissima contraddizione: 4.° e che rigettano il ragionevole accettando in quella vece il sommamente irragionevole.

Prova della parte I. Dio è causa del mondo (259), infinitamente indipendente ed assoluta: altrimenti esso sarebbe dipendente e finito. Ma se per produrre il mondo abbisogna di un qualche ente preesistente, onde formarlo, esso è causa dipendente da codesto essere e non è più causa infinitamente indipendente ed assoluta. Dunque se Dio non può creare, non è causa infinitamente indipendente ed assoluta. Ora ciò torna evidentemente contraddittorio ed assurdo. È dunque contraddittorio ed assurdo che Dio non possa creare: o in altri termini la creazione è possibile. Si conferma. Una causa che ha un potere pienamente assoluto di produrre i suoi effetti, non deve dipendere da altro essere; altrimenti è dipendente. Ma Dio è causa che ha un potere pienamente assoluto di produrre il mondo (268). Dunque ripugna che nella produzione del mondo dipenda da altro essere. Ma ciò esprime il potere di creare. Dunque ripugna che Dio non abbia il potere di creare e la creazione è possibile. Più. Se Dio non ha il potere di creare, esso ha soltanto quello di far esistere delle modificazioni, come le creatore. Ora il poter di queste è dipendente. Dunque se Dio non ha il poter di creare ha un potere soltanto dipendente. Ma ciò è assurdo. Dunque è assurdo che non abbia il potere di creare, e che la creazione non sia possibile. In ultimo se la creazione ripugnasse, ciò avverrebbe, o perchè non vi è potere assoluto proporzionato o perchè nessuna sostanza,

che prima non esisteva, può cominciare ad esistere. Ma in primo luogo il potere assoluto proporzionato non manca a Dio come ora si è dimostrato. In secondo luogo non ripugna che qualche cosa possa cominciare ad esistere che prima non esisteva, poichè l'esperienza interna ed esterna ci attesta l'esistenza di sempre novelli cambiamenti, od esistenze novelle, che avanti non erano, e ciò non avverrebbe se ripugnasse. Ora tutta la difficoltà, che trovano gli avversarii nella creazione, consiste nel non poter concepire il come una cosa (sia essa accidente o sostanza non monta; la difficoltà è comune), la quale avanti non esisteva, cominci ad esistere. Dunque che qualche cosa, accidente o sostanza, cominci di esistere non ripugna. Dunque la creazione è possibile.

Prova della parte II. Come abbiamo detto pur ora l'oscuro della creazione consiste nel non potersi intendere il come cominci ad esistere ciò che prima non esisteva. Ora la causa efficiente è proprio un essere, il quale colla sua azione fa cominciare ad esistere ciò, che prima non esisteva (158). Dunque la stessa oscurità riscontrasi nella causalità in genere, cioè, tanto nella produzione, quanto nella creazione. Ora la causalità non può rigettarsi se non a condizione di negare i veri i più evidenti e universali perciò solo che ha un lato oscuro. Dunque per la stessa ragione non può rigettarsi la creazione.

Prova della parte III. Quei, che rigettano la creazione perchè è oscura, accettano il mondo mutabile, limitato e composto e insieme improdotto e da sè. Ma ciò è contraddittorio (259 260), ed assurdo. Dunque quei che rigettano la creazione perchè oscura, accettanno in quella vece un'evidentissima contraddizione ed assurdità.

Prova della parte IV. La oscurità della cognizione indica bensì l'imperfezione della ragione (115): ma non è contraria alla natura della ragione anzi le è conforme

perchè questa in noi procede dall'imperfetto al perfetto (115), dall'oscuro e confuso al chiaro e distinto. Ora la contraddizione e l'assurdità è la negazione e la distruzione della ragione. Dunque la nozione data della creazione è ragionevole e il rigettarla accettando la contraddizione è al sommo grado irragionevole.

271. Obbiettasi: dal niente non si fa niente, è un assioma: ora il creare è fare dal niente qualcosa: dunque non si può crear nulla.

Rispondo, distinguendo la maggiore: dal niente, cioè da niun essere preesistente non si fa niente da una causa dipendente, si concede: da una causa indipendente e assoluta, si nega. Concessa quindi la minore si nega la conseguenza e il conseguente. Egli è verissimo che le cause dipendenti e seconde producono soltanto mutando sostanza preesistente, e in questo senso è vero il detto assioma: ma se applicasi alla causa assoluta, torna non pur falso, ma anco assurdo.

272. Obbiettasi: se Iddio ha creato il mondo 1.° Ei lo ha tolto dove non era: 2.° e di una produzione dal nulla non ce ne possiamo formare un concetto.

Rispondo al primo negando il supposto.... che il produrre e il creare sieno un trasferimento di una esistenza da un luogo all'altro. Produrre o creare non è trasferire, ma far esistere ciò che avanti non esisteva.

Rispondo al secondo distinguendo l'asserzione: di una produzione dal nulla non ce ne possiamo formare un concetto sensibile e fantastico, si concede: un concetto intellettuale, suddistinguo: non ce ne possiamo formare un concetto escludente l'oscurità comune alla produzione in genere, concedo: non ce ne possiamo formare un vero concetto sebbene includa la mentovata oscurità, si nega. Chè ce ne formiamo il concetto in questa ultima guisa risulta dall'aver fatto vedere che Dio è produ-

cente il mondo da nessun essere preesistente. Ora questo giudizio esprime la creazione completamente. Dunque ne abbiamo il concetto.

273. Chi ammette la creazione dal nulla, obbietta il Cousin 1.° ammette e insieme non ammette l'esistenza: 2.° pone il mondo non fatto da Dio e indipendente.

Rispondo al primo, distinguendo l'asserzione: chi ammette la creazione dal nulla, ammette l'esistenza della causa creatrice in atto e la esistenza creabile in potenza, concedo: le ammette simultaneamente amendue in atto, nego. Ora ciò non è ammettere e insieme non ammettere l'esistenza stessa. Dunque la creazione dal nulla non incontra guisa alcuna di contraddizione.

Rispondo al secondo, negando l'asserzione. Imperochè un essere è più effetto di una causa, quando da essa sia stato prodotto tanto rispetto ai modi, quanto rispetto alla sostanza, e così sia stato fatto da lei non parzialmente, ma totalmente che nel caso opposto. Ora il mondo creato dal nulla è da Dio prodotto tanto rispetto ai modi, quanto rispetto alla sostanza. Dunqne nella creazione dal nulla il mondo è fatto da Dio non parzialmente, ma totalmente. Ma ciò che è totalmente fatto da una causa, da essa ne dipende anche totalmente. Dunque il mondo nella creazione dal nulla è totalmente dipendente da Dio.

Non possiamo lasciare di confutare Damiron, il quale appoggiato al detto che dal niente non si fa niente, insegna che Dio tirò da sè le anime perchè esso è spirito, e i corpi da materia eterna e improdotta, perchè non contenendola Esso non potea formare i corpi altrimenti. Imperocchè primo si appoggia a un principio falso (271). Secondo negando la creazione cade negli assurdi toccati di sopra. Terzo pone Dio mutabile, contingente, composto, divisibile in parti e finito, il che è assurdissimo. In fine pone la materia eterna, improdotta cioè da sè in-

dipendente, immutabile, necessaria, infinita, semplice, indivisibile. Cose tutte pugnanti con sè stesse e contraddittorie in sommo grado. Aggiungiamo poi che la causa efficiente fa esistere ciò che non esisteva. Ma se contenesse realmente l'effetto farebbe esistere non ciò che non esisteva, ma ciò che esisteva, il che è assurdo. Dunque la causa efficiente non deve contenere l'effetto realmente, ma bensì la virtù di farlo esistere, ossia deve contenerlo virtualmente.

274. Dimostrasi 1.° che la forza di creare è infinita: 2.° e che Dio ha creato il mondo liberamente.

Prova della parte I. La forza creativa è pienamente assoluta, perchè non può dipendere da alcun essere esterno. Ma ciò che è assoluto è il maggiore possibile ossia infinito (204). Dunque la forza creativa è infinita. Più. La forza creativa è causa universale di tutto l'essere contingente, poichè produce sostanza e modi, e però può produrre tutto il creabile. Ora nessun ente creato può esser causa universale, perchè non può esser causa anche di sè stesso. Dunque essa è propria dell' essere increato assoluto, ed è però infinita.

Prova della parte II. Il mondo essendo contingente può non esistere poichè il contingente può non essere (182). Ma il mondo è creato da Dio. Dunque può non essere creato da esso. Ora ciò che può non farsi ma pur si fa dicesi fatto liberamente. Dunque il mondo è creato da Dio liberamente. Più. Se Dio non ha potuto non creare il mondo, esso non ha potuto stare senza il mondo. Ora ciò che non può stare da sè ma abbisogna di un altro è dipendente e condizionale (200). Dunque se Dio non ha potuto non creare il mondo è dipendente e condizionale. Ma questo ripugna. Dunque Dio ha potuto non creare il mondo. Ma il potere non fare suppone libertà nella cagione. Dunque Dio ha creato il mondo liberamente.

275. Dimostrasi 1.° che il mondo sensibile non è eterno: 2.° e s'indicano i principii, dietro i quali si può stabilire la durata totale del mondo.

Prova della parte I. Ogni ente finito è identico con la sua natura, perchè essa risulta dalle facoltà di lui (243), e queste della essenza. Ma la natura è il principio di moto (243). Dunque il mondo non può stare senza il principio di moto. Ma il principio di moto inchiude il fine da conseguirsi. Dunque il mondo senza moto al fine è impossibile. Dunque il mondo eterno è impossibile. Ma ciò verrà acquistando tutta la evidenza se porrassi a confronto con quello che si dirà altrove (283, 285, 286). Nel mondo albergano forze chimiche e fisiche naturali, che producono negli inorganici naturali cambiamenti. Le forze chimiche prevalendo disfanno i vecchi e fanno nuovi composti inorganici; le fisiche quali sono la gravità, il calorico, l'elettricità col magnetismo, l'elletromagnetismo, e la luce producono sempre dei cambiamenti, come costa dalla chimica e dalla fisica per nulla dire delle forze dei regni vegetale e animale. Tutto ciò mostra che la durata del mondo fisico sensibile inchiude moto. Ma una durata che inchiude moto è temporaria non eterna (208, 209). Dunque il mondo sensibile non è eterno. Più, La durata del mondo, come si è detto inchiude il moto. Ma il moto è il passaggio di un essere da un termine all'altro successivamente (209), e quindi risulta da passaggi parziali da un termine all'altro di quelli, che costituiscono la serie, e però risulta da parti le quali tutte cominciano, succedonsi e finiscono. Dunque la durata del mondo risulta da parti, che tutte cominciano, succedonsi e finiscono. Ma ciò pone nella durata del mondo limiti anteriori, successione, e limiti posteriori, le quali cose sono escluse dalla durata eterna (208). Dunque il mondo non ha durata eterna.

Prova della parte II. Per sole tre vie può conoscersi naturalmente da noi un essere, cioè per intuizione, per ragionamento, e per altrui testimonianza. Ora il primo modo non può valere a farci conoscere la durata del mondo, perchè non fummo presenti alla sua creazione. Non il secondo perchè il ragionamento vale a dimostrare soltanto che ha durata limitata e temporaria, ma il più o il meno ossia il quanto preciso di essa il lascia indeterminato. Resta quindi essere valevole soltanto il terzo. La testimonianza che determina la durata del genere umano in sulla faccia della terra è quella del sacro Genesi; e si fa ascendere a sei mila anni all'incirca.

276. Obbietta il Cousin con i suoi ecletici: Iddio crea necessariamente il mondo 1.° perchè è causa in quanto è sostanza ed è sostanza in quanto causa: 2.° perchè è causa assoluta, la quale non può non creare.

Rispondo, negando l' asserzione. Nego poi la prima causale. La nozione di causa è quella di un essere che colla propria azione fa esistere ciò, che avanti non esisteva (158): laddove la nozione di sostanza è quella di un essere, che esiste in sè (170). Questa riguarda l'essere e quella l'operare; le quali due cose sono distinte, come l'atto primo dal secondo (157). Ma se l'atto primo non è il secondo, dunque può stare senza dell'altro, e quindi Dio può esistere senza esser causa in atto del mondo. Ma quando pur fosse vero che Dio è causa in quanto è sostanza, nulla guadagnerebbe il Cousin. Poichè può anche distinguersi l' asserzione cosi. Iddio crea necessariamente il mondo, se è causa necessaria, concedo; se è causa libera, nego. Ora Dio è causa libera del mondo, ed è assurdo il contrario, come l'abbiamo provato ed il Cousin non ha la minima prova in senso opposto. Dunque Dio crea liberamente il mondo.

Nego poscia ancora la seconda causale, poichè essendo

appunto causa assoluta può non produrre il mondo: altrimenti ne abbisognerebbe e sarebbe dipendente; la qual cosa è assurda.

277. Obbietta ancora il Cousin: l'azion della creazione del mondo è necessaria: ma all'azion della creazione del mondo corrisponde l'effetto, cioè, il mondo. Dunque il mondo viene creato necessariamente.

Rispondo, distinguendo la maggiore: l'azion della creazione del mondo è necessaria in quanto riguarda il soggetto Dio, di cui è perfezione, concedo: in quanto riguarda l'oggetto termine producibile o prodotto, che è il mondo, nego. E per fermo l'azione creativa inchiude il soggetto creante, e l'oggetto creabile o creato. In quanto si considera al primo modo essa è perfezione di Dio e identica con la divina sostanza e però necessaria. Ma in quanto si considera al secondo modo essa esprime una relazione di ragione (232) tra Dio Creatore e il mondo, il quale potendo non essere, è contingente. Ma quando un termine di una relazione può non essere ed è contingente, anche la relazione è tale. Dunque l'azione creativa in quanto riguarda il mondo può non essere ed è contingente e non necessaria.

Rispondo poscia distinguendo la minore: all'azion creativa corrisponde l'effetto, cioè il mondo necessariamente, nego: corrisponde l'effetto liberamente, concedo. Quindi nego il conseguente.

Ma è impossibile un alcun che di creato il quale abbia una durata eterna? La sentenza che nega pare la più certa. Primo perchè bisognerebbe che un tal ente non si mutasse; il che e contro la natura delle cose create da noi conosciuta. Secondo perchè la durata è identica con l'ente durante (179), il quale è qui supposto creato; dunque creata è pure la sua durata e quindi ha principio. Terzo Dio è causa dell'ente, di cui parliamo.

Ma Dio è la sua durata, essendo Dio tutto ciò che è in lui (463). Dunque la durata di Dio è cagione dell'ente di che parliamo e della durata di lui e però la durata divina precede la durata in quistione. Può aver fine perchè l'ente essendo contingente può cessare di esistere ad ogni istante. Ciò mostra che la durata di che parliamo è destituita di tutto quello che esige una durata eterna.

278. Dimostrasi 1.° che Dio ha creato il mondo ordinato: 2.° ed uno.

Prova della parte I. Nella riunione di più parti fra loro le minori stanno, secondo natura, subordinate alle maggiori (243). Ora il mondo è la riunione dell'essere inorganico, del vegetale, del bruto e dell'uomo (252), il primo dei quali è minore del secondo, e questo del terzo e il terzo dell'uomo. Dunque questi quattro esseri sono, secondo natura, così riuniti a formare il mondo che l'inorganico è subordinato al vegetale, e il vegetale al bruto, e tutti all'uomo. Ora tale subordinazione è riduzione della varietà all'unità e però ordine (199). Dunque il mondo è ordinato secondo natura. Ma Dio non può fare che il minore non sia subordinato al maggiore. Dunque creando il mondo non ha potuto non crearlo ordinato.

Prova della parte II. La riunione delle quattro specie è fisica poichè le une stanno unite alle altre per forze fisiche (275), e però formano un tutto fisico indiviso in sè. Ma ciò che è indiviso in sè è uno (195). Dunque il mondo creato da Dio (noto a noi per ragione) è uno. Più. Il mondo è ordinato come risulta dalla prima parte. Ora ciò che è ordinato essendo varietà ridotta all'unità (199), è anche per conseguente uno. Dunque il mondo è uno. È poi chiaro che tale unità è non già di semplicità, ma bensì di composizione (196).

DISCUSSIONE V.

DEI SUPREMI PRINCIPII DELL'OPERARE DEL MONDO SENSIBILE

279. Dimostrasi 1.° che il mondo opera: 2.° come causa seconda: 3.° e particolare non universale: 4.° conseguenze importanti.

Prova della parte I. Il moto è un fenomeno universale nel mondo ed evidentissimo ai sensi (223), e quindi tutto il mondo si move e però fa esistere delle sempre nuove mutazioni. Ora ciò è operare. Il mondo dunque opera. Più. Il mondo è nel tempo (275), il quale è moto (209). Ora ciò significa che tutto nel mondo si move e però opera. Dunque il mondo opera.

Prova della parte II. Il mondo è causa, perchè fa esistere qualcosa che prima non esisteva. Ora non è causa prima ma seconda, perchè esso, essendo creato (268), ha ricevuto con l'essere la forza causativa ed è causa seconda (223). Dunque opera come causa seconda.

Prova della parte III. Causa particolare è quella che produce un effetto particolare (222). Ora il mondo essendo creato non può produrre che un effetto particolare; poichè essendo dipendente e finito di forza non può creare (274) nè produrre tutto l'essere, ossia l'effetto universale. Dunque è causa particolare. Più. L'effetto universale comprende tutto il producibile. Ora una causa finita per essere universale, dovrebbe poter produrre anche sè stessa, il che è assurdo. Il mondo dunque è causa particolare.

Esposizione della parte IV. Quindi Dio è causa prima perchè ha da sè la virtù di produrre. È causa uni-

versale perchè produce tutto l'essere e non solamente una parte e perchè essendo Ei solo increato, Ei solo può produrre tutto l'essere producibile, cioè l'effetto universale. A Lui sono subordinate, secondo natura, tutte le cause seconde, come la parte al tutto (243). In fine il mondo provasi anche di qui ordinato, perchè tutte le cause sono ridotte all'unità della prima.

280. Dimostrasi che il mondo è conservato da Dio nell'essere non già solo negativamente, ma positivamente eziandio.

Prova. Taluni filosofi opinano che Dio conservi soltanto il mondo negativamente in quanto, cioè dopo averlo creato con azione positiva nol guasta, come dicesi che il vasaio conserva un vaso rimovendo ogni azione che potria distruggerlo. Altri meglio avveduti mantengono che Iddio conserva il mondo anco con azione perenne positiva, come il vaso con azione perenne e positiva conserva nella forma il liquido che contiene.

La prima opinione è assurda. Poichè la durata del mondo è realtà contingente essendo meglio durare che no, ed è di più identica col mondo contingente. Ora ogni contingente è causato con azione positiva da Dio, poichè tale è l'azione creativa (268). Dunque Dio produce con azione positiva la durata del mondo, ossia conserva il mondo positivamente. Più. Un'azione che nulla pruduce di reale è assurda. Ma nella sentenza degli avversarii, se Dio volesse distruggere il mondo, dovrebbe impiegarvi un'azione che avrebbe per termine l'annullamento del mondo e però il nulla. Dunque nella sentenza degli avversarii Iddio mancherebbe della potenza di distruggere il mondo. Ma ciò non può essere se non suppongasi il mondo assoluto, il che è assurdo. Dunque è assurdo che Dio non conservi positivamente il mondo. Questo assurdo si evita nell'altra sentenza, perchè per distruggere il mon-

do basta che Dio sottragga il suo positivo influsso oggettivamente considerato. In fine ogni essere ha necessariamente la sua ragione sufficiente (206). Ma nell'ipotesi degli avversarii la durata non ha ragione sufficiente nell'azione creativa, perchè, secondo essi, si è esaurita con la produzione del mondo nel primo istante; non nell'esistenza del primo istante, perchè questa non ha alcun vincolo necessario con la esistenza degli istanti susseguenti, potendo il mondo ad ogni istante non essere: non nella natura stessa del mondo, perchè essendo contingente e potendo sempre non essere, per sè non ha forza di continuare l'esistenza. Dunque la mentovata sentenza è assurda.

Scioglieremo altrove le opposizioni futili degli avversari.

281. Dimostrasi 1.° che Dio concorre all'operare del mondo: 2.° che tal concorso non toglie l'attività alle cause seconde: 3.° nè la libertà di azione alle cause libere.

Prova della parte I. L'operare del mondo è una realtà, poichè non è lo stesso operare, e non operare, ed insieme è contingente essendo esso mutabile e limitato. Ora ogni contingente realtà trae origine dalla causa assoluta ossia da Dio (268): dunque l'operare del mondo trae origine da Dio, ossia Dio concorre all'operare del mondo. Più. L'operare è proporzionato al soggetto operante, come l'effetto alla sua cagione. Ora il mondo dipende quanto alla durata continuamente dal divino influsso (270). Dunque l'operare del mondo dipende continuamente da Dio. Da ultimo l'operare del mondo, il quale è contingente, risulta dalle sue facoltà (apprensive ed espansive) attuate da oggetto esterno (241). Ma se il mondo e le sue facoltà operative non sono conservate idonee ad essere attuate, e gli oggetti non sono mantenuti atti a porre quelle in giuoco, non è possibile l'operare di lui. Dunque l'operare del mondo non è pos-

sibile senza il concorso di chi conserva e il mondo stesso e le sue facoltà e gli oggetti corrispondenti. Ma Dio è Conservatore del mondo, delle facoltà e degli oggetti corrispettivi loro. Dunque senza il divino concorso non è possibile l'operare del mondo.

Prova della parte II. Dio concorre all'operare del mondo come causa prima, e universale, non già come causa totale adeguata ed unica in tutti gli ordini (225, 226, 227). Ora la causa prima e universale non esclude la causa seconda e particolare, nè l'azione di lei. Dunque il ricordato concorso non toglie l'attività alle cause seconde. Più. Iddio concorre all'operare del mondo conservandolo con le sue facoltà e con gli oggetti idonei ad attuarle. Ma ciò mostra che il suo concorso è conservativo della attività del mondo (la quale tutta nasce dalla apprensione e tendenza), e non distruttivo di essa. Dunque il divino concorso all'operare del mondo non ne distrugge, ma anzi ne conserva l'attività.

Prova della parte III. L'operare è effetto proporzionato alla causa. Ora Dio è causa bensì prima e universale, ma non totale adeguata ed unica in ogni ordine. Dunque non è causa determinante e individuante l'operare del mondo. Ma per togliere la libertà agli enti liberi farebbe duopo che lo determinasse e individuasse, poichè allora l'azione non potrebbe non essere. Dunque il concorso divino non toglie la libertà agli enti liberi. Inoltre abbiamo dimostrato che il concorso divino è conservativo del soggetto con le sue facoltà apprensive ed espansive coi loro oggetti rispettivi senza alterarne la natura. Ma se agli enti liberi togliesse la libertà di azione sarebbe distruttivo e non conservativo. Dnnque il concorso divino non toglie la libertà di azione agli enti liberi.

Di qui si scorge che Dio non concorre al male morale,

perchè il male morale consiste non già nell'essere generico dell'atto, ma nell'essere specifico e determinato: per esempio l'atto di tagliare non è male, neppure è male il tagliare la testa ad un uomo; ma soltanto è male il tagliare la testa ad un uomo ingiustamente. In secondo luogo egli move gli enti liberi conservando le facoltà senza determinarle al male più che al bene; e concorre movendole coi loro oggetti, conservati da lui, i quali considerati nell'ordine sono buoni e partecipazione e manifestazione della sua bontà, alla quale la nostra tendenza aspira.

282. Si dimostra 1.° che il mondo tende ad un fine: 2.° per impulso di sua natura.

Prova della parte I. Il mondo opera (279). Ma ogni operante tende ad un fine (241). Dunque il mondo tende ad un fine.

Prova della parte II. Il mondo ha l'impulso ad operare dalle sue facoltà attuabili dai loro oggetti, come ogni altro ente finito (244). Ora tali facoltà costitutive del principio dell'operare e del tendere del soggetto diconsi natura (243). Il mondo dunque tende ad un fine per impulso di sua natura.

283. Dimostrasi 1.° che il fine del mondo è quello del Creatore: 2.° che il Creatore non potè crearlo senza fine: 3.° e che Ei solo può stabilire il fine agli enti creati.

Prova della parte I. Iddio creando il mondo, ha creato una causa producente per impulso di sua natura un effetto, cioè il suo fine (282). Ora Dio infinitamente intelligente, come dimostreremo, creando volontariamente il mondo, ha voluto la causa, l'effetto e il fine di essa (212). Dunque ha voluto il fine del mondo e però il fine del mondo è quello stesso del Creatore.

Prova della parte II. Dio creò il mondo operante,

poichè lo creò durante (209, 210). Ma ripugna un operante senza il fine (211). Dunque ripugna che Dio abbia potuto creare il mondo senza il fine. Più. Un ente senza natura o principio di moto ripugna che venga creato, perchè tal principio sono le facoltà, le quali derivano dall'essenza (243) dell'ente, la quale non può non essere in lui. Ma il principio di moto ripugna senza il fine. Dunque ripugna che Dio abbia potuto creare il mondo senza fine.

Prova della parte III. La natura è identica con l'ente finito, risultando essa dalle facoltà nascenti dall'essenza. Ma Dio solo può crear l'ente finito (274). Dunque Ei solo può dar l'impulso di natura al fine. Ma il dar l'impulso di natura al fine senza fissare al tempo stesso il fine torna impossibile quanto che si spinga un ente ad operare senza operar nulla. Dunque Dio solo può fissare e stabilire il fine agli enti creati.

284. Il fine del mondo 1.° è primariamente bene di Dio e secondariamente del mondo: 2.° ma di Dio non è che bene esterno: 3.° al quale è però necessariamente subordinato il secondo.

Prova della parte I. Il fine è bene dell'operante (236). Ma Dio è nel mondo causa universale e primaria e il mondo particolare e secondaria (279). Dunque il fine del mondo è primariamente bene di Dio e secondariamente del mondo.

Prova della parte II. Il bene che ottiene Dio creando è il termine della sua azione creativa. Ma codesto termine non può essere qualcosa di interno a Lui, perchè Egli non produce sè stesso o qualche sua perfezione interna, bensì cosa distinta realmente da sè (259, 260) e però esterna. Dunque per la creazione non ottiene che un bene esterno.

Prova della parte III. Il minore è necessariamente

subordinato al maggiore (243). Ora il bene esterno di Dio è primario e quello del mondo secondario e però il primo principale o maggiore; l'altro secondario o minore (220). Dunque al bene esterno di Dio è subordinato necessariamente quello del mondo.

285. Dimostrasi 1.° che è un bene esterno di Dio la manifestazione delle sue perfezioni agli enti intelligenti: 2.° che Dio, creando, si è prefisso tal fine; 3.° e non alcun altro fine ultimo.

Prova della parte I. Un ente buono e perfetto (234, 237), è lo stesso che stimabile e apprezzabile dall'intelligenza: perciò un letterato, un filosofo, uno storico, buono e perfetto è più stimabile e apprezzabile del suo contrario. Ora un ente intelligente, essendo riflessivo, se è buono e perfetto, si conosce come tale. Dunque un ente intelligente buono e perfetto si conosce estimabile e apprezzabile dagli altri enti intelligenti: ossia conosce essergli dovuta la stima e l'apprezzamento dagli altri esseri intelligenti. Ma ciò che è dovuto a un essere è il suo bene (238). Dunque la stima e l'apprezzamento degli altri esseri intelligenti è bene dell'ente intelligente buono e perfetto. Ma Dio è ente conoscente sè stesso di infinita bontà e perfezione. Dunque la stima e l'apprezzamento degli altri esseri intelligenti è bene di lui. Ma tale stima ed apprezzamento inchiude necessariamente la manifestazione delle sue perfezioni agli esseri intelligenti. Essa è dunque un bene di Dio. Ma tale manifestazione è la cognizione degli enti creati ed esterni a Dio. Dunque è un bene esterno di Dio.

Prova della parte II. L'effetto intelligente è manifestazione della sua cagione, poichè si conosce come avente causa. Ora Dio creando e conservando volontariamente il mondo, ha volontariamente prodotto e conserva di continuo un effetto suo intelligente, poichè il

mondo è fornito dell'intelligenza dell'uomo. Dunque Dio col creare e conservare il mondo sempre vuole la sua manifestazione. Ma il termine del volere è fine (212). Dunque il fine che Dio si è prefisso creando e conservando il mondo è la sua manifestazione.

Prova della parte III. Il fine degli esseri intelligenti formanti il mondo è il più universale, perchè tutti i fini degli altri esseri inferiori sono a quello subordinati, come la parte al tutto (278). Ma il fine più universale di tutti non ne ha altri sopra ed è ultimo fine (216). Dunque l'ultimo fine del mondo è quello degli enti suoi intelligenti. Ora il fine ultimo degli enti intelligenti è quello della loro natura ragionevole (243), cioè, il possesso dell'oggetto reale illimitato, che solo può realmente terminare, compiere e dar riposo all'intelletto e volontà, il quale essendo un essere reale infinito (234), non può essere che Dio. Dunque il fine ultimo del mondo consiste in questo che gli enti creati intelligenti posseggano Dio con l'intelletto e vi riposino con la volontà e per tal guisa loro si manifesti Dio. Ma il fine ultimo del mondo è quello di Dio (283). Dunque il fine ultimo che Dio si è prefisso nella creazione del mondo è unicamente la sua manifestazione agli enti intelligenti. Più. A Dio, perchè infinitamente buono e perfetto è dovuta infinita stima dagli esseri intelligenti. Ma non gli sarebbe dovuta infinita stima dagli esseri intelligenti se potesse ricevere altro bene da quella, poichè allora non avendo da sè ogni bontà e perfezione non sarebbe infinitamente stimabile. Dunque non può Dio, creando, ottenere altro che la stima degli enti intelligenti, ossia la sua manifestazione.

286. Si dimostra 1.° che Dio non poteva creare il mondo senza esseri intellettuali e morali: 2.° e che tutta la creazione è subordinata all'ordine intellettuale e morale.

Prova della parte I. Nessun agente può operare senza fine (211, 212). Ma senza enti intelligenti non poteva Dio avere alcun suo fine di creare, perchè la sua manifestazione sarebbe allora stata impossibile. Dunque Dio non poteva creare il mondo senza crearvi enti intelligenti.

Prova della parte II. Il fine intellettuale e morale (239) è il fine ultimo della creazione (285). Ma al fine ultimo tutto il resto è subordinato, poichè tutto è mezzo a quello (216, 217, 240). Dunque tutto è subordinato al fine e all'ordine intellettuale e morale.

287. Da quanto venimmo fino a qui discorrendo si fa palese 1.° essere falso che il fine ultimo della creazione sia la felicità delle ragionevoli creature: 2.° essere falso non meno che empio il dire col Voltaire che se Dio ebbe per fine ultimo la sua manifestazione, egli ha creato per superbia e inordinata cupidigia di gloria.

Prova della parte I. Se fosse vero quel che dice la parte prima ne seguirebbe: primo, che Dio nel creare non ha nessun fine proprio: secondo, che la manifestazione delle sue perfezioni non è un bene di Dio: terzo, che la creatura ragionevole può essere felice senza conoscere Dio: quarto, che l'uomo non può non conseguire la felicità finale, benchè sia libero di scegliersi l'oggetto concreto di essa e però di perderla: quinto, che può giungere a felicità anche chi non vi tende. Ora tutto ciò è falso. Dunque il fine ultimo, che Dio si prefisse nella creazione del mondo non è la felicità finale delle creature ragionevoli, ma bensì la sua manifestazione, alla quale la prima è subordinata.

Prova della parte II. Dalle cose or dette segue, che non per superbia e inordinata cupidigia di gloria Iddio si prefisse per ultimo fine la sua manifestazione; ma per pura impossibilità e assurdità del contrario. Imperocchè

la creazione degli esseri ragionevoli e la loro felicità non tornavano possibili salvochè a condizione che Dio si fosse prefisso per fine ultimo la sua manifestazione esterna.

288. Si dà 1.° la definizione della legge naturale in genere: 2.° la quale è di quattro maniere: 3.° ed è sempre l'espressione del volere del Creatore: 4.° conseguenze importanti.

Eposizione della parte I. Tutti gli esseri sono da natura determinati e necessitati a tendere costantemente e uniformemente ad un fine loro proporzionato (211, 212, 213). Ora l'essere determinato e necessitato al tendere costante e uniforme esige determinazione e necessità costante e uniforme. Dunque tutti gli esseri hanno una determinazione e necessità costante e uniforme a tendere al fine. Ma essa dicesi legge naturale, perchè in fondo è il principio, *natura* (211), e così comprende universalmente tutti gli esseri. Dunque la legge naturale universalmente presa è: la determinazione e necessità costante e uniforme di tutti gli esseri a tendere al loro fine. Essa naturalmente da noi si conosce dall'operare costante uniforme e comune di essi, come la cagione dall'effetto.

Prova della parte II. La legge naturale nascendo dal principio *natura* è varia come quest'esso. Ma il principio *natura* varia come gli esseri, i quali sono di quattro specie, inorganico, vegetale, bruto e uomo (213, 214, 215). Dunque la legge specificamente considerata sarà fisica, fiteologica, zoologica, o fisiologica, e morale. Le prime tre classi e non l'ultima escludono libertà.

Prova della parte III. La legge naturale è: la determinazione e la necessità costante e uniforme di tutti gli esseri a tendere al loro fine. Ma questa determinazione e necessità nasce dalla *natura* e dal fine (211). Dunque è effetto di colui, che stabilì in tutti gli esseri la natura e il fine. Ma chi stabilì in tutti gli esseri la

natura e il fine è stato il volere del Creatore (283), giacchè la creazione è volontaria e libera (274). Dunque la legge naturale è effetto del volere del Creatore. Ma l'effetto è agli esseri intelligenti, che lo contemplano, la manifestazione, l'espressione e la parola della causa, giacchè effetto vale ugualmente che *avente causa.* Dunque la legge naturale è l'espressione e la parola del volere o comando del Creatore.

Esposizione della parte IV. Prima conseguenza. Tutto il mondo altro non è che la più magnifica e sublime orazione in lode del volere infinitamente sapiente, potente e buono di Dio = Cœli enarrant, etc. =. Seconda conseguenza. Le tendenze costanti, uniformi, universali, cioè non limitate dal tempo e dallo spazio sono l'espressione di un volere del Creatore costante, uniforme, universale non limitato dal tempo nè dallo spazio. Terza conseguenza. Il voler costante, uniforme universale del Creatore non limitato dal tempo nè dallo spazio si conosce dall'operare costante uniforme e universale non limitato dal tempo nè dallo spazio e dall'oggetto o termine illimitato di esso operare.

Diremo ora dell'ordine, e della perfezione del mondo sensibile nella seguente ed ultima discussione cosmologica.

DISCUSSIONE VI.

DELL'ORDINE E DELLA PERFEZIONE DEL MONDO SENSIBILE

289. Dimostrasi 1.° che il mondo è ordinato: 2.° che così durerà finchè sarà l'abitazione dell'uomo: 3.° e che però le leggi dell'universo sono costanti: 4.° confutazione di Hume.

Prova della parte I. Il minore è subordinato al maggiore quando sono insieme, come la parte al tutto. Ora l'inorganico è minore del vegetale; il vegetale dell'animale; e questo dell'uomo, e l'uomo di Dio, il quale è anzi infinito. Dunque gli esseri nel mondo sono subordinati l'uno all'altro e tutti a Dio. Ora questa subordinazione di tutti gli esseri del mondo a Dio è riduzione della varietà all'unità, ossia ordine (199). Dunque il mondo è ordinato.

Prova della parte II. L'uomo ha dei bisogni naturali, cioè costanti, uniformi e universali, i quali dove non sieno soddisfatti perisce. Ma bisogni naturali costanti, uniformi e universali, esigono mezzi naturali costanti, uniformi e universali per esseri soddisfatti. Dunque finchè l'uomo dimora in questo mondo sensibile, forza è che abbia in sua balìa simiglianti mezzi. Ma tali mezzi non possono esibirglisi salvochè dal mondo sensibile, per essere il solo ordinato a lui, come dicemmo nella prima parte della proposizione, e come dimostra il fatto costante, uniforme e universale. Dunque il mondo durerà così ordinato finchè sarà il soggiorno dell'uomo.

Prova della parte III. Abbiamo definito la legge na-

turale dell'universo: la determinazione e necessità costante e uniforme di tutti gli esseri a tendere al loro fine (288). Ma ivi pure mostrammo che essa nasce dal fine. Dunque se il fine è costante, uniforme e universale, le leggi naturali dell'universo sono anch'esse tali. Ma il fine dell'ordine e delle leggi mondiali è costante, uniforme e universale, siccome ora abbiamo detto. Dunque tali son pure le leggi naturali dell'universo. Legge costante perciò è il cadere del grave al centro, il riscaldare del fuoco, l'alimentare del pane, l'illuminare del sole, e mille altre.

Esposizione della parte IV. Hume ha sostenuto che il giudizio: il futuro sarà simile al passato, espressione generale di tutte le leggi costanti di natura, non è appoggiato nè all'esperienza, perchè questa non si estende ai casi futuri, nè all'identità delle idee del soggetto e del predicato, essendo esso giudizio sperimentale. Dunque quel giudizio e con lui tutti gli assiomi sperimentali, è incerto.

Rispondo, distinguendo l'antecedente: non è appoggiato all'esperienza nè all'identità delle idee del soggetto e del predicato percepita immediatamente, concedo: mediatamente e per raziocinio, nego. Finchè Dio vuole che l'uomo dimori in sulla terra quel che è di presente è impossibile che non voglia i fenomeni futuri simili ai passati, come è impossibile che voglia un fine costante, uniforme e universale senza i mezzi proporzionati. Laonde la ricordata proposizione è tanto certa ed evidente quanto quest'altra: un fine costante uniforme e universale esige mezzi costanti uniformi e universali. Quindi niegasi il conseguente.

290. Dimostrasi 1.° che il mondo ordinato manifesta Dio: 2.° non quanto è manifestabile: 3.° ma solamente quanto Dio volle, creando, essere manifestato.

Prova della parte I. Il mondo è l'espressione e come la parola di Dio sua cagione (285, 288). Ma Dio come ente semplice è uno, e come ente di infinite perfezioni è concepito dalla debole nostra mente quasi un moltepliee (198, 199). Dunque il mondo deve manifestare Dio e come uno e come infinitamente molteplice. Ma l'effetto manifesta la cagione secondochè esso è e non altrimenti. Dunque il mondo deve essere uno e insieme molteplice grandemente per manifestar Dio uno e molteplice. Ora il mondo ordinato è appunto uno (278) ed anche molteplice in guisa maravigliosa, poichè chi vale a noverare la varietà degli esseri inorganici, dei vegetali, degli animali, i quali compiono a servizio dell'uomo questo universo! Dunque il mondo ordinato manifesta Dio.

Prova della parte II. A manifestar Dio quanto è manifestabile fa bisogno di una espressione che ne adegui la manifestabilità; poichè l'espressione e l'espresso corrono qui nella stessa proporzione. Ma l'oggetto espresso è qui infinitamente manifestabile, essendo esso Dio, il il quale è infinito. Dunque il mondo dovrebbe essere manifestazione infinita di Dio, ed essere perciò infinito. Ma esso è per natura finito. Dunque nol manifesta quanto è manifestabile. Si conferma. Il mondo manifesta Dio agli enti intelligenti finiti per cognizione astrattiva e deduttiva; poichè è cognizione codesta avuta dall' effetto alla causa, cioè *a posteriori*. Ma la cognizione più perfetta è la intuitiva. Dunque il mondo non manifesta Dio quanto è manifestabile. Si conferma di nuovo. Il mondo non può ingenerare nelle menti finite una cognizione infinitamente perfetta. Ora esso non manifesta Dio se non agli esseri intelligenti finiti. Dunque nol manifesta quanto è manifestabile. Da ultimo, se il mondo manifesta Dio quanto è manifestabile, ne segue che Dio non

può crescerlo di ulteriori perfezioni. Ma ciò che non può venir cresciuto, è il più grande possibile ed infinito (184, 185). Dunque il mondo in tale ipotesi è infinito finito. Ma ciò è assurdo. Dunque è assurdo che manifesti Dio quanto è manifestabile.

Prova della parte III. Dio creando per suo libero volere un mondo determinato fornito di determinate intelligenze, volle una determinata manifestazione di sè stesso (285); poichè un effetto determinato dà una manifestazione proporzionata della causa. Ora è impossibile che Dio voglia un fine senza porre in opera i mezzi necessarii ad aggiungerlo; giacchè vorrebbe l'assurdo e sbaglierebbe. Dunque è impossibile che il mondo non manifesti Dio quanto volle, creando, essere manifestato.

291. Si espone 1.° in quante guise può intendersi questa proposizione: il mondo è l'ottimo dei possibili: 2.° e si dimostra in qual senso possa dirsi con verità che il mondo nostro è l'ottimo dei possibili.

Esposizione della parte I. Il mondo può intendersi ottimo assolutamente in sè per forma, che neppur Dio valga a farne un eguale nè un migliore, ovvero in quanto è mezzo manifestativo di quella gloria esterna determinata che Dio stesso ha voluto, creandolo, conseguire. La prima è perfezione assoluta e la seconda relativa, e però tra l'una e l'altra non ve n'ha alcuna.

Prova della parte II. Il mondo non può esser l'ottimo nel primo senso, ma solamente nel secondo, poichè oltre al già detto nella seconda parte della precedente proposizione osserviamo ancora che questa sentenza dei Leibniziani limita la onnipotenza di Dio. Perocchè il mondo comunque perfetto, sarà sempre effetto, e quindi limitato e crescevole per sua natura. Ma se Dio non può crescere ciò che di sua natura è crescevole la im-

potenza a ciò deriva non dall'oggetto, o dal mondo, ma da Dio. Dunque Dio sarebbe impotente ad accrescere ciò che può venire accresciuto. Ma questo è assurdo. Dunque è assurdo che il mondo sia l'ottimo dei possibili nel primo senso.

Ottimo è però nell'altro senso. Il mondo infatti è il mezzo scelto da Dio per manifestare sè stesso o la sua gloria in una determinata misura (290). Ora ripugna che voglia manifestare la sua gloria in una misura determinata senza i mezzi proporzionati, che a quella con ogni precisione corrispondano. Dunque il mondo è il mezzo, che con ogni precisione corrisponde al fine del Creatore. Ma il mezzo che con ogni precisione intesa dall'agente ottiene il fine, dicesi ottimo, poichè è il migliore possibile. Dunque il mondo preso nel secondo senso, è ottimo.

292. Si dimostra 1.° che Dio può mutare il presente ordine dell'universo: 2.° e che Egli solo e non altri può mutarlo.

Prova della parte I. Per provare la prima parte diciamo avanti tutto che l'ordine del mondo non è immutabile nel senso che esista necessariamente. Perocchè l'ordine reale del mondo è la reale subordinazione delle specie minori alle maggiori, e di tutte esse a Dio (289). Ora le relazioni non esistono necessariamente se non esistono necessariamente tutti i termini, tra cui corrono, poichè se un termine può venir meno, anche la relazione può mancare ed è contingente. Dunque le mentovate relazioni di subordinazione costituenti l'ordine dell'universo non esistono necessariamente, se necessariamente non esistono tutti i loro termini. Ma i loro termini sono tutti contingenti, se ne togli Dio. Dunque l'ordine dell'universo non esiste se non contingentemente ed è sotto tale rapporto mutabile.

In secondo luogo un cambiamento che tolga la subordinazione delle specie minori alle maggiori, e di esse tutte a Dio, ripugna. Poichè la natura della parte è di sottostare al tutto: l'opposto è contraddittorio. Ora le specie minori rispetto alle maggiori e tutte rispetto a Dio sono parti. Dunque è contraddittorio che l'ordine mondiale sia cambiato in modo da togliere tal subordinazione. Si noti che codesta subordinazione si vuol considerare non solo nell' ordine fisico, ma ancora e molto più nell'ordine morale, nel quale molte volte è bene ciò, che è male guardato nel puro ordine fisico, e viceversa. Ora all' ordine morale è subordinato il bene degli ordini inferiori (286).

In terzo luogo l'ordine è mutabile per divina potenza quando non toglie la mentovata subordinazione. E per fermo se è immutabile, o lo è per la natura delle cose ordinate o per la natura dell' ordinatore. Ora non può essere immutabile nè per il primo, nè per il secondo.

Non per il primo; poichè nelle cose ordinate o miri il numero, e la postura dei varii corpi; o guardi gli effetti delle leggi e forze fisiche e chimiche, e tu non trovi nulla che non possa esser cambiato. Non il numero; perchè corpi sempre nuovi cominciano ad esistere mentre altri cessano; perchè l'uno non è l'altro e quindi ne nasce la loro indipendenza; perchè essendo il numero capace di aumento e di scemamento, ne segue che il novero anche dei corpi è per natura contingente e mutabile. Non il luogo, perchè gli animali mutano di continuo postura, ed altri esseri sì organici che inorganici sono trasportati a luoghi diversi; e perchè la materia, potendo a cagione dell'inerzia, pigliare qualunque moto e direzione o riposare a piacimento di chi la spinge, può pigliare qualunque postura senza distruggersi. Non gli effetti delle leggi e forze fisiche del moto: poichè es-

sendo inerte può la materia anche rimanersi in quiete, ovvero pigliare movimento, celerità, direzioni diverse affatto da prima. Non finalmente gli effetti delle leggi e forze chimiche; perchè può cessare Dio il suo concorso all'azion loro (281) essendo libero. Ma in tal caso non ponno più produrre i loro effetti. Dunque Dio può mutarne gli effetti. Più. Può Iddio distruggerne l'operazione e il termine, poichè l'operare è un modo. Ma anche in tal caso ne muta gli effetti. Dunque Dio può mutare l'ordine anche rispetto alle forze fisiche e chimiche. Concludasi dunque che l'ordine per la natura delle cose ordinate non è immutabile per la divina potenza.

Non è immutabile neppure per la natura dell'ordinatore. Perocchè si dice che se Dio mutasse l'ordine che stabilì fino ab eterno, Ei pure si muterebbe. Ora ciò è assurdo. Dunque è assurdo che muti l'ordine del mondo.

Ma a ciò si risponde distinguendo la maggiore: se Dio mutasse l'ordine che stabilì fino ab eterno, senza avere fino ab eterno stabilito insieme con l'ordine i cambiamenti, che voleva farvi nella successione dei tempi, Ei si muterebbe, si concede; ma se fino ab eterno a una con l'ordine ha stabilito i cambiamenti che voleva farvi in seguito, si nega. Ora siccome Dio ha liberamente creato e ordinato il mondo nella guisa or detta, avendone avuto il disegno fino ab eterno; così potè fino ab eterno stabilire i cambiamenti da farsi nella successione dei tempi. Per la qual cosa si nega la conseguenza e il conseguente.

Prova della parte II. L'ordine costante uniforme e universale del mondo è legge naturale. Ma questa nasce dal fine e dalla natura degli esseri (288); e quindi da chi stabilì l'uno e l'altra, cioè da Dio. Dunque dipende solo da Dio, e però esso soltanto lo può cambiare. Più. Ciò che è costante, uniforme e universale nell'ordine è

di esclusiva appartenenza dell' ordinatore universale; poichè ogni effetto deve avere causa proporzionata. Ma solo Dio è ordinatore universale, perchè esso solo è universale cagione (274). Dunque il mutar l'ordinc costante, uniforme e universale del mondo è appartenenza esclusivamente di Dio.

293. Si dimostra 1.° che è possibile il miracolo a Dio: 2.° o a chi Dio dà la facoltà di produrlo: 3.° il mondo durerà, quanto alla sostanza, sempre mai.

Prova della parte I. Essendo mutabile l'ordine mondiale, può Dio produrvi dei cambiamenti e degli effetti insoliti, e superiori alle leggi e forze dell' ordine stesso creato indirizzati a fine superiore alla natura, ossia soprannaturale. Ora un effetto insolito e superiore alle leggi e forze dell' ordine consueto dicesi miracolo. Dunque a Dio è possibile il miracolo.

Prova della parte II. Il miracolo supera le forze dell' ordine creato. Ora un tale effetto non avendo causa nel creato, non può averla che in Dio. Dunque se alcuno fuori di Dio produce un miracolo, da Dio ne ebbe la facoltà.

Prova della parte III. Il mondo è l'espressione e la eloquente parola con la quale Dio si manifesta al di fuori (290). Ma la natura o l'essenza dell'espressione e della parola è di tendere non al nulla ma a manifestare l'oggetto. Dunque la natura del mondo è di tendere non al nulla, ma a manifestare Dio. Ma il tendere non al nulla ma a manifestare Dio è tendere sempre all'essere. Dunque la natura del mondo è di tendere sempre all'essere. Ora la natura di tendere sempre all'essere è l'espressione del volere del Creatore (288). Dunque è volere del Creatore che il mondo sempre tenda all' essere e però duri sempre. Si conferma. Una parola che tenda

a tacere o a non manifestare è un assurdo. Ma il mondo è parola di Dio. Dunque è assurdo che tenda a non manifestarlo. Ma se ha tendenza al nulla, tende a non manifestarlo, perchè il nulla non manifesta. Dunque il mondo non ha tendenza al nulla, ma bensì all'essere sempre. Ma tal tendenza esprime il volere del Creatore. Dunque Esso vuole che il mondo duri sempre. Più. La divina manifestazione esterna è il bene il più universale esterno, e però da ogni lato conforme a ragione in sommo grado. Ma ciò che è tale non presenta nè può presentare alcuna ragione per venire distrutto. Dunque Dio non può avere ragione alcuna per distruggere il mezzo alla sua manifestazione. Ma Dio non può operare se non conforme a ragione, perchè infinitamente saggio o ragionevole. Dunque non può indursi a distruggere il mondo.

Dissi quanto alla sostanza, perchè la corruzione degli inorganici, dei vegetali, degli animali, degli uomini mostra che rispetto al mondo materiale la tendenza ad esser sempre è naturale soltanto alla materia, la quale, quando questo mondo non sia più la magione dell'uomo, potrà anche ricevere altra disposizione ed ordine.

Si dirà 1.° quando non vi saranno più gli uomini, il mondo più non manifesterà Dio: dunque allora sarà distrutto: 2.° almeno i grandi mali del mondo sono un gran motivo a distruggerlo.

Rispondo al primo distinguendo l'antecedente: quando non vi saranno più gli esseri intelligenti creati, il mondo più non manifesterà Dio, concedo; quando non vi saranno più gli uomini soltanto, ma vi saranno tuttavia degli esseri intelligenti creati nego (285, 286). Perciò si nega il conseguente. Anche quando non vi avrà più uomini sulla terra, rimarrano nondimeno le anime umane

immortali (370, 371) comtemplatrici del mondo e però anche di Dio.

Rispondo al secondo, distinguendo l'asserzione: i grandi mali del mondo sono un grande motivo a distruggerlo, se impediscono la divina manifestazione, concedo; se non la impediscono, ma anzi l'aumentano, nego. Ora i mali anche più grandi del mondo non solo non impediscono minimamente la divina manifestazione ma ancora la amplificano (487, 488, 489). Dunque i mali del mondo non offrono il minimo motivo di distruggerlo.

SOMMARIO

DELLE MATERIE DEL PRIMO VOLUME

PARTE PRIMA

DISCUSSIONI PRELIMINARI

Discussione I e II.

Intorno la conoscenza, la scienza e la Filosofia in generale.

1. Conoscenza dell'uomo, oggettiva e soggettiva: ignoranza — 2. Divisione: la conoscenza è vera o falsa — 3. Verità per sè note: loro officio: verità per sè note e non per sè note di lor natura — 4. La vera evidenza è oggettiva; ma assoluta o ipotetica: immediata o mediata — 5. Radice dell'assoluta e dell'ipotetica — 6. Certezza — 7. Natura di nostra mente rispetto alle verità certe, ma non evidenti — 8. Nozione della scienza — 9. Suoi principii essenziali, sua invariabilità — 10. Oggetto e definizione della filosofia — 11. È volgare e dottrinale: differenza loro: officio del filosofo — 12. Divisione della filosofia.

PARTE SECONDA

DISCUSSIONI DI LOGICA

Discussione I, II, III e IV.

Delle idee e dei mezzi di perfezionarle.

13. Definizione e oggetto della logica — 14. È volgare e dottrinale: loro differenza — 15. Divisione e modo di trattar la dottrinale — 16. Importanza di studiarla. —

17. Elementi essenziali dell'idea e sua divisione — 18. Idea concreta e astratta, diretta e riflessa — 19. Positiva e negativa, reale e logica, composta e semplice — 20. Assoluta e relativa: associazione — 21. Idea singolare e universale — 22. Questa è di cinque maniere — 23. Classi del genere, specie e differenza — 24. L'idea universale non è la collettiva: estensione e comprensione — 25. Differenze individuali: l'idea indeterminata è universale — 26. Divisione delle idee provata — 27. Idee sensibili, fantastiche, intelligibili — 28. Idee chiare e oscure, distinte e confuse, ecc. — 29. Dei segni — 30. Necessità della definizione e divisione — 31. Partizione della prima — 32. Leggi di essa — 33. Divisioni e sue leggi — 34. Amendue sono principio di dimostrazione.

Discussione V, VI, VII e VIII.

Del giudizio e della sua espressione.

35. Definizione, divisione ed elementi del giudizio — 36. Formalmente semplice, inchiudente una percezione universale — 37. Giudizii necessari e contingenti, identici e non identici — 38. Giudizio per natura universale, assurdità dei giudizii sintetici a priori di Kant — 39. Del giudizio immediato e mediato — 40. L'immediato è per sè noto di sua natura o non è: analitico o sintetico: realtà del primo — 41. Natura dell'immediato analitico per sè noto di sua natura — 42. Natura del sintetico — 43. Nei primi la mente non erra: regole — 44. Neppur nei sintetici supposta esatta la percezione immediata dell'oggetto concreto — 45. La quale è psicologica e sensitiva interna ed esterna — 46. Tre sole maniere di conoscere i concreti — 47. Oggetti delle ricordate percezioni — 48. Veracità di esse — 49. Dilucidazione —

50. Condizioni delle percezioni interne — 51. Condizioni della percezione sensitiva esterna — 52. Definizione della proposizione e parti di essa — 53. Proposizione affermativa, negativa; necessaria contingente possibile, impossibile — 54. Semplice e composta — 55. Condizionale, disgiuntiva, ecc. — 56. Singolare, particolare, indefinita, universale — 57. Riduzione — 58. Ampiezza del predicato — 59. Proposizioni opposte: modo d'inferire offerto dalle contraddittorie — 60. Contrarie — 61. Succontrarie — 62. Subalterne — 63. Equipollenza — 64. E conversione delle proposizioni.

Discussione IX, X, XI, XII e XIII.

Del raziocinio e dell'argomentazione.

65. Definizione del raziocinio e dell'argomentazione — 66. Parti del raziocinio: è un discorso mentale: conseguenza — 67. Deduzione e induzione: specie dell'argomentazione — 68. Definizione della deduzione: è affermativa e negativa — 69. Formola generale della deduzione: è un giudizio immediato analitico — 70. Identità, formale, verità immediata — 71. La deduzione ha tre idee, tre termini e tre giudizii: verità del giudizio dedotto — 72. Deduzione pura empirica e mista: quando vera — 73. L'identità della deduzione inchiude il principio della contraddizione: evidenza e certezza proporzionate — 74. Due vantaggi della deduzione — 75. La mente non erra nella deduzione: condizioni, obbiezione e risposta — 76. Istanza e risposta — 77. Del sillogismo: partizione — 78. Prima legge del sillogismo semplice — 79. Seconda legge — 80. Terza legge — 81. Quarta legge — 82. Quinta legge — 83. Sesta legge — 84. Settima

19

legge — 85. Ottava legge — 86. Compendio delle otto leggi in una sola — 87. Figure sillogistiche: loro numero — 88. Modi sillogistici: loro numero — 89. Sillogismo composto e sue specie — 90. Sillogismo condizionale e sue leggi — 91. Sillogismo disgiuntivo e sue leggi — 92. Del congiuntivo — 93. Delle altre forme d'argomentazione e del sofisma — 94. Dell'Entimema — 95. Epicherema — 96. Polisillogismo — 97. Sorite — 98. Dilemma — 99. Sofismi da voci equivoche e dal senso composto al diviso e viceversa — 100. Da falsa causa e dalla parte al tutto — 101. Della ignoranza d'elenco e dalla petizion di principio — 102. Induzione, affermativa e negativa — 103. Sua formola generale, che è un giudizio analitico — 104. Necessità di un'altra formola: enunciazione di essa, che è pure un giudizio analitico — 105. Principii, che mostrano quando un predicato conviene ai particolari in forza della natura loro specifica.

Discussione XIV, XV, XVI, XVII e XVIII.

Del metodo.

106. Definizione e divisione del metodo — 107. Operazioni dell'analisi e della sintesi — 108. Non si dà metodo filosofico puramente analitico: spiegazione: errore di Condillac — 109. Il metodo parte da verità per sè note: è assurdo il pretendere di tutto dimostrare — 110. Dimostrazione e sue specie: delle verità immediate non si può nè si deve dare dimostrazione se non esplicativa. — 111. Criterio del vero — 112. Il metodo parte da giudizii per sè noti analitici e sintetici — 113. Da oggetti astratti e concreti per sè noti — 114. Niuna verità per sè nota può rigettarsi: lo scetticismo è assurdo: è una

PARTE TERZA

DISCUSSIONI DI ONTOLOGIA GENERALE

Discussione I, II.

Di alcune nozioni preliminari e dei principii di cognizione.

141. Definizione e oggetto dell'ontologia generale — 142. L'ente comune è genere analogico — 143. La sua nozione è la più universale: è inchiusa in tutte — 144. È la più nota: è indefinibile — 145. Partizione — 146. Del primo principio in via di produzione e di riduzione — 147. Obbiezione e risposta — 148. Istanza disciolta — 149. Di due giudizii analatici — 150. La verità si attribuisce alle cognizioni, ai parlari e alle cose: divisione — 151. Natura della verità logica — 152. Natura della verità metafisica — 153. Verità e falsità delle cose spiegata — 154. L'intelligibile è l'*ente stesso*, ma guardato in ordine all'intelletto.

Discussione III, IV e V.

Dei principii di composizione e dottrine affini.

155. Ogni ente risulta dall'atto, o dalla potenza di essere: divisione — 156. Distinzioni intorno all'atto e alla potenza — 157. La potenza riceve l'atto da un ente attuale operante — 158. Dell'effetto e causa: divario tra causa e principio — 159. Del possibile e sue varie classi — 160. Possibilità di una cagione onnipotente senza la potenza di fare l'impossibile metafisico — 161. Due errori confutati — 162. Il possibile interno è pensato da noi anche indipendentemente da Dio, ma in esso

Discussione VI e VII.

Delle dottrine previe ai principii di produzione ed insieme dei medesimi.

192. Nozione dello spazio oggettivo — 193. Dello spazio imaginario: errori confutati — 194. Varie classi dell'essere semplice — 195. Nozione dell'uno: ogni ente è uno: come si possa acquistare tal nozione — 196. Varie classi dell'unità — 197. Nozione dell'identità e distinzione, come si acquista — 198. Varie classi dell'identità: simiglianza, eguaglianza — 199. Nozioni dell'ordine: ogni ente è ordinato — 200. Natura dell'indipendente e dipendente, il quale è effetto del primo: giudizio analitico — 201. Il dipendente è mutabile, contingente finito e non senza composizione — 202. Ogni mutabile e contingente è effetto — 203. Così pure il finito e il composto — 204. Giudizio analitico — 205. Ciò che comincia è effetto: giudizio analitico — 206. Il principio della ragion sufficiente è analitico e più universale di quello di causa — 207. La nozione generica di causa efficiente si acquista colla ragione: la causa efficiente è sostanza: doppia sua azione — 208. Eternità e tempo — 209. Moto, tempo e sua natura — 210. Il tempo inchiude causalità: l'efficiente cagione può produrre senza mutársi.

Discussione VIII e IX.

Delle cause, delle relazioni e dei principii dell'operare.

211. La efficiente ha un fine, è determinata a conseguirlo, per lui opera — 212. L'essere ragionevole opera per un fine: esistenza delle cause finali: due errori confutati — 213. Natura del vivente e non vivente e loro fine proporzionato — 214. Determinazione del sensitivo e del ragionevole al fine — 215. I viventi si movono da sè al fine, ma in gradi diversi — 216. Fine prossimo, medio, ultimo, conseguibile solo coi mezzi — 217. Il fine ultimo solo ha ragion di fine, determina primitiva-

mente l'efficiente all'operare: è il primo nell'intenzione e ultimo a conseguirsi — 218. La causa intelligente soltanto conosce propriamente il fine e a lui si move da sè — 219. Ogni agente ha un solo fine ultimo — 220. Divisione del fine — 221. Divisione della causa efficiente — 222. Altra divisione — 223. Terza divisione — 224 Possibile è la causa efficiente finita: sua esistenza: sua idea particolare dataci dall'esperienza — 225. Obbiezione e risposta — 226. Risposta ad altra obbiezione — 227. Si risponde ad un'altra obbiezione — 228. Risposta ad una ultima obbiezione — 229. Esistono altre due cause: riduzione delle cause a quattro classi: loro ordine — 230. Esistono relazioni, reali e logiche, essenziali e accidentali — 231. Condizioni della accidentale, sua natura — 232. Nasce da tre fonti precipui, è o non è vicendevole — 233. Principii, donde risulta l'operare — 234. Potere, tendenza, bene e buono — 235. Il bene è l'ente con una relazione alla tendenza: ogni ente è buono — 236. Il bene è fine e viceversa: la loro nozione è primitiva — 237. Il bene e il fine è perfezione della tendenza: nozione del perfetto e dell'imperfetto — 238. Nozione del male: il male non è ente — 239. Bene intellettuale e morale; sensibile e fisico, utile, convenevole e dilettevole — 240. L'intellettuale e morale è maggiore degli altri due: il convenevole è maggiore dell'utile e dilettevole — 241. Ogni ente finito opera per facoltà attuate da oggetto esterno — 242. Oggetto adeguato e inadeguato, formale e materiale: le facoltà vanno distinte come i loro oggetti formali e quelle sono maggiori, le quali hanno oggetti più universali — 243. Ogni ente che tende a oggetti formalmente diversi, ha diverse facoltà, sobordinate le minori alle maggiori: fine dell'agente è quello di sua natura — 244. Ogni agente finito è dotato di facoltà apprensive ed espansive proporzionate —

PARTE QUARTA

DISCUSSIONI DI COSMOLOGIA

Discussione I, II, III e IV.

Dei principii di cognizione, composizione e produzione del mondo.

una evidente contraddizione, e l'irragionevole in cambio del sommamente ragionevole — 271. Si risponde a una difficoltà — 272. Si risponde ad altre difficoltà — 273. Obbiezione del Cousin e risposta: errore del Damiron: la causa efficiente contiene l'effetto virtualmente — 274. La virtù di creare è infinita: il mondo è creato da Dio liberamente — 275. Non è eterno: durata del mondo — 276. Obbiezione del Cousin disciolta — 277. Altra obbiezione del medesimo — 278. Dio ha creato il mondo ordinato e uno.

Discussione V e VI.

Dei principii dell'operare del mondo e di altre dottrine connesse.

279. Il mondo opera come causa seconda: particolare non universale: conseguenze — 280. È conservato positivamente — 281. Concorso divino all'operar del mondo: non toglie l'attività alla causa seconda: nè la libertà alla libera — 282. Il mondo tende per impulso di natura ad un fine — 283. Il quale è quello del Creatore e senza del quale il mondo non potè crearsi: il Creatore solo può stabilire il fine al creato — 284. Il fine del mondo è bene primariamente di Dio, secondariamente del mondo: di Dio è però bene esterno, a cui è subordinato il secondo — 285. È un bene esterno di Dio la sua esterna manifestazione: intesa da Lui qual fine della creazione: e qual fine ultimo — 286. Senz'esseri intelligenti e morali il mondo non potè crearsi: tutta la creazione è subordinata all'ordine intellettuale e morale — 287. Due errori confutati — 288. Definizione della legge naturale: è di quattro maniere: esprimente il volere del Creatore: conseguenza — 289. Il mondo è ordinato: sua du-

rata nel futuro: costanza delle leggi mondiali provata: confutazione di Hume — 290. Il mondo manifesta Dio in quella misura che si è prefisso creandolo — 291. Ottimismo del mondo: in qual senso sia l'ottimo dei possibili — 292. Dio e solo può mutare l'ordine del mondo — 293. A Dio è possibile il miracolo e a chi Dio dà facoltà di farlo: durata perpetua del mondo quanto alla sostanza: obbiezione disciolta.

FINE DEL PRIMO VOLUME.

